THEODOR DEVARANNE

Der gegenwärtige Geisteskampf um Ostasien

BÜCHEREI DER CHRISTLICHEN WELT

LEOPOLD KLOTZ VERLAG IN GOTHA

LK

Der gegenwärtige Geisteskampf um Ostasien

Der religions- und missionskundliche Ertrag einer Ostasien-Reise

Von

Theodor Devaranne

Leopold Klotz Verlag / Gotha
1928

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Zur Kulturlage!

Unsere westliche Kultur ist keine einheitliche Größe, sie besteht aus sehr verschiedenen Quellen und Strömungen. Man pflegt meist drei Hauptarme zu nennen: die Antike, das Christentum und der modern naturwissenschaftliche und technische Aufschwung. Aus diesen drei Komponenten ist unsere heutige Kultur wesentlich zusammengesetzt. Von den Griechen übernahmen wir Kunst und Philosophie, von den Römern die Staats- und Rechtsidee und den Imperialismus. Dann kam von ganz wo andersher das Christentum und formte unser religiöses, moralisches und weltanschauliches Leben und zerriß uns in Konfessionen. Auf diesem christlichen Boden und Stamm wuchs nun seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts die naturwissenschaftliche Methode und mit ihr die Technik mit ihren menschenmordenden wie menschenerhaltenden, menschenherabwürdigenden wie menschenerhöhenden Erfolgen. Beide Wissenschaften waren fast ausschließlich antichristlich oder doch neutral und gleichgültig zu Religion und Glauben. Und so stehen sie auch heute noch, wenn auch im Augenblick eine leichte metaphysische Tendenz in ihnen zu beobachten ist.

Mit dieser westlichen Kultur traf nun seit einigen Jahrzehnten die ostasiatische zusammen. Als sie sich die westliche Schwester ansah, lehnte sie sofort das antike Erbe ab, denn Ostasien hat seine eigene Kunst und Philosophie, seinen Staats- und Rechtsbegriff, den es nicht auf dem Umwege über die Antike zu reformieren brauchte. Mit um so offneren Armen nahmen die Ostasiaten die wissenschaftliche und technische Förderung

an und verleibten sie sich mit oft beängstigender Schnelle ein. Sie empfanden sie zunächst als rein neutral ihren Religionen und Weltanschauungen gegenüber, bis sie plötzlich sahen, daß dieser Import ihren alten Glauben erschütterte und über den Haufen warf. Denn wie will sich etwa moderne Naturwissenschaft mit dem japanischen Dogma von der Sonnengöttin als Ahnherrin des Kaiserhauses oder mit dem chinesischen Geisterglauben vertragen? So stehen jene Völker jetzt abwartend vor dem dritten Kulturgut des Westens, dem Christentum. Sie prüfen diese Religion, ob sie etwa ein Korrektiv für die Zersetzungen der äußeren Kulturgüter sein und einen Ersatz für ihre als haltlos erwiesenen religiösen Vorstellungen bieten könnte. Vor allem prüfen sie, ob sich das Christentum auch ihrem Volkstum einordnen läßt.

Hieran arbeitet jetzt die Mission, den in allen asiatischen Ländern bestehenden Christenkreisen dazu zu verhelfen, daß sie sich ein eigenes bodenständiges Christentum schaffen.

Wieweit die Religionen Ostasiens heute noch lebenskräftig sind und wieweit die gegenwärtigen Ereignisse der Mission ein quo vadis? zurufen, das soll dargestellt werden.

Charlottenburg, Ende 1927.

Pfarrer Th. Devaranne
Missionsinspektor der Ostasien-Mission

Inhaltsverzeichnis

Chinas religiöses Erbgut.

Keyserling in seiner eigenartigen Einfühlungsfähigkeit schildert in seinem Reisetagebuch das chinesische Volk so, als ob die zwei bekanntesten Chinesen, Laotse und Konfuzius, mit deren Namen Chinas geistiges Erbgut verbunden ist, mit ihrem Geist und Gaben im ganzen Volkstum leben und es lebendig beherrschen, viel mehr jedenfalls, als der Christusgeist im Abendland lebendig ist. Man liest bei Keyserling Gedanken wie die: Durch Konfuzius herrscht Moralität in China in vollkommenem Maße; die Idee der Moral in der Gesinnung ward konkretisiert in China durch Konfuzius; die chinesische konfuzianische „Liebe" übertrifft die christliche, die sich meist nicht um die Gefühle der Anderen kümmert; jeder Kuli lebt die ewige Tao-Wahrheit, lebt eine ewige Philosophie!

In seltsamem Gegensatz dazu erlebt man nun in China die Beobachtung, daß, wenn man nicht gerade die Weisen und Prinzen in Peking und Tsingtau kennen lernt und mit ihnen zu Tische zu sitzen Gelegenheit hat, wie Professor Wilhelm das in seiner „Seele Chinas" beschreibt, — daß das Volk, das heißt die 400 Millionen Stadt- und Landleute, wie durch eine Kluft von des Konfuzius und Laotse Geist getrennt sind und daß Moral und Mentalität der Masse dem Geist ihrer „Großen" noch ferner stehen als das Abendland dem Geiste Christi. Man trifft den Taoismus als Kultsystem fast nur in der Form von Astrologie, Alchimie, Geomantik und Wahrsagerei, als ein raffiniertes Priestergewerbe, das durch Exorzismen, Magie, Elixierebrauen und Spiritismus Geld macht, Tatsachen, die oft genug beschrieben worden sind. Der Konfuzianismus freilich hat, ob nun bewußt oder unbewußt wirkend oder geübt, Durchschnittsmenschen erzogen, die in Formgebung, Gebärde, Anstand und „Gesichtwahren", in gewissen sozial-ethischen Moraldingen ihre Sonderprägung haben und eine gewisse „Ausdruckskultur" besitzen, was aber nicht ausschließt, daß daneben China

das Land der Grausamkeit, der Bestechlichkeit und einer gewissen sexuellen Laxheit wurde, die sich sichtbar, offen und fast wie natürliche Dinge aufdrängen.

Das legt die Frage nahe nach dem heutigen Befunde des chinesischen Erbguts auf dem Gebiet von Weltanschauung, Religion und Moral. Gibt es heute überhaupt noch Urtaoismus? — und die andere Frage: Wieweit besteht heute noch im chinesischen Volk der Konfuzianismus? Diese zwei Fragen nach der echten Lebendigkeit des chinesischen geistigen Erbgutes sollen uns zunächst beschäftigen.

1. Urtaoismus.

Der Urtaoismus, ich meine die Lehre und Weltanschauung des Taoteking, begegnete mir zweimal in zwei verschiedenen Formen in China, in taoistischen Bergklöstern und in der Laienbewegung der Dau(= Tao)-Yuan-Sekte.

Es gibt gewissermaßen eine doppelte Entwicklung in der Geschichte dieser alten monistisch-idealistischen Lebensanschauung, die auf das Laotse-Buch Taoteking zurückgeht. Die eine Richtung verweltlichte und popularisierte, schloß Kompromisse mit den niedrigsten metaphysischen Bedürfnissen des Volkes, ward Exorzistengewerbe, trieb abergläubische Künste und medialen Unfug. Hierher gehören die etwa 100 000 Priester dieser „Religion“, die organisiert sind und in einer Art Papst ihr Oberhaupt haben, der in den Drachentigerbergen seinen Sitz hat und von dort aus Grade und Diplome austeilt. Diese Priester, denen man hin und her im Lande begegnet, sind zu ihren okkulten Manipulationen auch durch die Anschauung gelangt, daß das Tao die Anhänger befähige, übernatürliche Kenntnisse und Kräfte in dem Maße auszulösen, als er eben von dieser Urkraft in sich selbst verwirkliche. — Das ist heute der in erdrückender Mehrheit vorhandene, aber nicht der im ursprünglichen Sinn verstandene „lebendige“ Urtaoismus.

Daneben fließt zwar ein sehr dünnes, aber klares und reines taoistisches Gewässer, der Klostertaoismus, von jenem trüben Strom ganz getrennt, abseits und unabhängig. Ob dieses taoistische Klostermönchtum älteren Datums ist oder erst später nach dem Eindringen des Buddhismus in China und seiner klösterlichen Zulassung ihm

nachgebildet ist, kann nur schwer entschieden werden, da das Alter jener Klöster nicht immer festzustellen ist, auch hin und wieder Umwandlungen von taoistischen zu buddhistischen Klöstern und umgekehrt zu verzeichnen sind. — Hier herrscht nun Ehelosigkeit und die mit dem Mönchtum üblich verbundene Lebenshaltung, aber es sind noch die Urtraditionen des alten Meisters wach, es herrscht noch ein Stück lebendigen Ur-Taoismus.

Beispiele dafür boten zwei Klöster in den östlichen Abhängen des Lauschan, da wo er steil und zerklüftet zum Stillen Ozean abfällt. Das Bergkloster Bi-yün-dung war unser erstes Wanderziel; es liegt 350 Meter steil über dem Meeresspiegel, an eine vorspringende Bergnase angeklebt und eingebaut. Nur wenigen kleinen Gebäuden läßt der steile Abhang Raum neben einer Höhle, die das Hauptheiligtum birgt. Von dem kleinen Klosterhof blickt man tief in die Talschlucht, wo sich unter ausgewaschenen Felsblöcken der kurze Gebirgsstrom unterirdisch rauschend ins Meer stürzt; geht man fünf Minuten über den Sattel der Bergnase, so hat man noch großartigeren Blick auf die weitausholende Bucht von Wan-kotschwang, die schon außerhalb des einst deutschen Schutzgebietes liegt. Den westlichen Hintergrund bilden Ausläufer des dolomitenartig gezackten Kammes des Lauschan. So ist der Ort zu Einkehr, Muße und Beschaulichkeit wie geschaffen.

Das andere Kloster liegt vier Stunden Küstenwanderung bergab und bergauf in südlicher Richtung unten hart an einer sandigen Bucht, von Berghöhen bis zu 600 Meter, unmittelbar vom Meer aufsteigend, eingeklemmt. Tai-tsing-kung ist sein Name; es ist ausgedehnter, reicher und wohlhabender als jenes oben; hier sitzt ein Abt mit 20 Mönchen und mit Arbeits- und Bedienungspersonal sind täglich 80 Personen zu verpflegen. Ein kleiner, sturmgeschützter Hafen für wenige Sampans bietet, abgesehen von zwei recht beschwerlichen Kletterpfaden, die einzige Verbindung mit der Außenwelt. Dieses Kloster hat Professor Hackmann in seiner „Welt des Ostens“ in Kapitel 9 ausführlich beschrieben.

Ich beschränke mich daher auf die Schilderung jenes ersten Taoistenklosters. — Was treiben jene Mönche oben im Kloster? Sie grübeln nichts aus und lassen nichts drucken, sie erfinden nichts

und fabrizieren nichts, sie sporteln nicht, noch treiben sie besondere Künste; sie fischen nicht, sie graben nicht, sie unterrichten nicht! Aber was ich sah: der alte Abt saß im Gärtchen und nähte beschaulich an seinem weißen Gewand; ein Klosterbruder lag auf einem Korbgeflecht und las; andere spielten das chinesische Schach unter dem Gingkobaum im Hofe; dreimal am Tage, um 5, 12 und 6 Uhr, hielt ein Teil der Mönche je nach dem Turnus einen kurzen Gottesdienst im Tempel! Ja, was taten, wirkten und schafften sie dann? Sie bloß als Tagediebe und Faulenzer aufzufassen, verbot schlechthin der Eindruck ihrer Persönlichkeit und die Würde und der Ernst ihrer Züge sowie ihr deutlich fühlbares Bewußtsein, uns betriebsamen Kulturmenschen etwas — um nicht zu sagen: erheblich — überlegen zu sein. Von ihnen möchte ich Keyserlings Wort gelten lassen: sie leben die ewige Tao-Wahrheit. Sie leben in Wöwe, dem Nichthandeln, dem Auswirken der stillen und doch starken Persönlichkeit; sie leben in Bedürfnislosigkeit und Nichtsgeltenwollen, dem taoistischen Lebensstil, gepaart mit Verachtung von Kultur- und Gewaltprinzipien. Daher diese beklemmende und beschämende Bedürfnislosigkeit in Wohnung, Kleidung und Nahrung. Kein Luxusgegenstand in den Zellen, wohl Stuhl, Tisch, gemauerter Bettalkoven und Eßgerät, aber sonst als Schmuck nur rote Zettel mit Schriftzeichen oder weiße Hängebilder mit in die Natur und Einsamkeit passenden Sentenzen. Die Mönche tragen die üblichen chinesischen Zeugschuhe, weißliche Hosen, am Knöchel zugebunden, und eine blaue Jacke, an der linken Achsel zum Zuknöpfen. Ihre Haartracht ist die altchinesische: der zu einem Haarknoten aufgesteckte Zopf, ehe 1644 die erobernden Mandschus die Chinesen zwangen, den Zopf hängen zu lassen. Dieser Haarknoten blickt durch eine runde Öffnung der gazeartigen, mützenähnlichen Kopfbedeckung durch. Bei dem die Gäste versorgenden Mönch hatten wir Abendessen bestellt und erhielten für zwei Personen zusammen: je eine Untertasse voll geschnittenen Rettich und rohe Gurkenscheiben in braunem Saft, dazu gemeinsam je eine kleine Schale mit Gewürzschnitten; Bohnenmaiskuchen und Tee nach Belieben; das war dieser Menschen beste vegetarische Gastkost! Als wir nun, die wir keinen Mittag bekommen hatten, anfingen, einige von den mit-

gebrachten Konserven zu öffnen, sah ich nicht bloß staunende, sondern auch mitleidige Blicke auf uns ruhen — und verstand das vollkommen. Als ich dann am nächsten Morgen Toilette machte und Spiegel, Rasierapparat, Schwamm, Nagelbürste und Zahnpasta bereit legte, schämte ich mich zwar nicht meiner Kulturbedürfnisse, aber ich hatte stark den Eindruck, daß vollwertiges Menschentum auch ohne diese Dinge bestehen und vielleicht glücklicher sein kann.

Wie paßt nun zu diesem Leben im Tao der beobachtete Kultus und Tempeldienst, und das vor den keineswegs wert- oder kunstvollen Götterbildern, die uns die Mönche zeigten? Bi-hün-dung heißt: Höhle der weißen Wolken, und ich erwähnte schon die zu einem Tempel ausgemauerte Höhle oben am Abhang. In diesem halbdunklen Heiligtum des Klosters steht auf dem Altar ein ziemlich rohes Holzbild, mit Bronzelackfarbe angestrichen, mit typisch chinesischen, wohlwollenden Zügen. Es wird uns erklärt als der „Nephritkaiser", auch als „Gott des Nordpols", also jedenfalls eine Naturgottheit, die dort oben Einfluß auf Wolken und Wetter hat und so schützend oder grollend die Gegend an der Küste beherrscht. — Im Kloster Tai-tsing-kung stand im Haupttempel derselbe Gott, nur noch von anderen freundlichen oder drohenden Gestalten umgeben. In einem anderen Tempel desselben Klosters standen in einem recht primitiven Glasschrank drei Bilder: der Himmel-, Erd- und Wassergott. An Kultgegenständen waren überall gleichmäßig Glocken, Metallplatten und Bronzeschalen zum Läuten, runde Holztrommeln, Fischkopftrommeln, Weihrauchbecken und Leuchter aus Zinn aufgestellt. Dreimal am Tage fand Tempeldienst statt, der in Rezitationen taoistischer Texte und in Weihräuchern bestand, aber meist nur kurz war. Fremde wurden nicht zugelassen und nur ein Teil der Mönche war kultisch engagiert, in wöchentlichem Turnus wechselnd. Der Kultus war ohne Pomp, Prozessionen und lange Messen, was man sonst überall in China erlebt.

Hier kommt nun eben neben der metaphysischen Spekulation die andere Seite des Urtaoismus zum Durchbruch: die Naturmystik. Das kosmische Urprinzip des Tao ist ja eben Schöpfer und Mittler und Erhalter aller Dinge, in allen Objekten wirkend, alles mit gleicher Liebe umfangend. In dieser Linie liegt es, Naturgötter zu

verehren, als eine Konzession an die auschauungsbedürftige menschliche Natur und an praktische Bedürfnisse der Umwohnenden und Pilger, die man wohl kaum mit Tao-Spekulationen, wohl aber mit einem handgreiflichen Kultus und sichtbaren Symbolen anlockt.

Ein besonderer, wenn auch nicht unbedingt für alle geltender Ritus der Aufnahme in die Bruderschaft besteht schon, aber wichtiger ist, daß der Novize das Taoteking gründlichst studiert habe und sich weiterhin in sein Studium zu vertiefen und nach seinem Geist zu leben verpflichte. Da ja auch Mönchtum in keiner Weise in der Linie der Tao-Lehre liegt, so scheint das taoistische Klosterleben doch eine Nachahmung des buddhistischen zu sein; jedoch fühlen sich die Mönche nicht als ein besonderer Stand oder als verdienstliche Asketen, deren Weltverzicht etwa himmlischen Lohn erwürbe, sondern ihr Dasein ist mehr eine sinnlich-beschauliche Lebensweise, freiwillig übernommen aus Begeisterung für den Tao-Gedanken und das Tao-Leben, ihrem inneren Lebenselixier! —

Wieweit heute noch Laotse als Gott verehrt wird, nachdem sein Kult 666 unter der Tang-Dynastie eingeführt war, ist natürlich eine andere Frage. In jenen Klöstern ist von einer göttlichen Verehrung des Laotse nichts zu spüren. Ich sah ihn aber zweimal als Gott dargestellt: einmal in Kanton im Tempel des Stadtgottes, auf einem Wasserbüffel reitend, also eine Abwandlung des Berichtes, wie Laotse auf einem schwarzen Ochsen über den Paß Han-Gü westwärts reitet. Und dann, in Weiterbildung der Legende, daß er damals nach Indien zu Buddha zog und mit ihm Weisheit austauschte und von ihm lernte, sah ich Laotse unter den 518 Lochans eines buddhistischen Tempels bei Shanghai, also gewissermaßen als Schüler Buddhas. Doch das gehört ja schon mit in das Gebiet des oft genug beschriebenen Vulgär-Taoismus.

Neben diesem Mönchs- und Klostertaoismus ursprünglicher Art hat sich neuerdings eine Laienbewegung aufgetan, die auf breiter taoistischer Grundlage steht, was nicht hindert, daß sie auch Elemente von Konfuzius, Buddha, Muhammed und Christus aufgenommen hat und diese fünf „Religionsstifter" verehrt. Daß aber des Laotse Lehre ihre Basis sein will, deutet schon ihr Name an: Dau-Yuan = Tao-Yuan, d. h. „Tao-Akademie". Nach meinen Erfah-

rungen möchte ich sie jedenfalls mehr als taoistische denn als eklektische Sekte werten.

Sie hat ihr Hauptquartier in Tsinanfu, der Hauptstadt Shantungs, und es gelang mir durch Vermittlung eines chinesischen Arztes, der in Deutschland studiert hat und den Dolmetscher zu machen bereit war, zu einer Sitzung dieser Gesellschaft zugelassen zu werden. Sie suchen Anschluß ans Tao durch Meditation und Ekstase und viele von ihnen werden dann medial erfaßt und werden Griffel oder Mund für göttliche Offenbarungen. Ihre Sitzungen gipfeln in prophetischen, hellsichtigen Leistungen und Manifestationen.

Als ich in das Gehöft ihres Hauptquartiers an einem heißen Sommerabend trat, fand ich dort eine nur kleine Zahl von Männern versammelt, die großenteils Beamte waren und zur Intelligenz gehörten, was man an ihren langen Fingernägeln sofort erkennen konnte. Bei Tee und Knabbern von Melonenkernen saßen wir ein Viertelstündchen in einem der Höfe des Grundstückes, wo einst ein deutscher Gelehrter sein Heim gehabt hatte.

Gegen 9½ Uhr wurde ich in den Tempel geführt, in eins der Wohngebäude, das sie dazu hergerichtet haben. An den Wänden hängen lange Rollbilder mit bizarren Pinselzeichnungen und Schriftzeichen, alles Leistungen von Medien im Trance; alle diese Bilder haben etwas Verzerrtes an sich, daß man wohl das Gemalte erkennt, aber Verzeichnungen und Lücken erschweren es.

An der Mittelwand steht ohne besonderen Prunk ein Altaraufbau; er zeigt eine untere Reihe von Nischen, in denen Glasplatten hinter kleinen Gardinen stehen. Diese vier unteren Platten sollen die Geisterphotographien von Konfuzius, Buddha, Muhammed und Jesus sein. In der bedeutend größeren Nische darüber steht eine große Platte angeblich mit dem Laotse-Geisterbild. Bei der elektrischen Beleuchtung kann ich durch den Lichtreflex auf den Platten nichts erkennen, muß also die Behauptung, daß durch nächtliches Exponieren der Platten die Bilder magisch erzeugt worden seien, auf sich beruhen lassen.

Inzwischen ist im Nebenraum alles für die „Sitzung" vorbereitet, die sich freilich zu einer endlosen „Stehung" auswächst. Vor einem kleinen Altar an der Wand steht quer ein etwa zwei Meter langer,

schmaler Tisch mit grünem Friestuch belegt; auf ihn werden große, lange Papierbogen aus gelblichem Seidenpapier gelegt und auf dem kleinen Altar Weihrauch und Leuchter entzündet und eine Lampe in Lotosblütenform angebrannt. Dann treten zwei Männer rechts und links an den Tisch und halten quer über seine Längsrichtung einen etwa ein Meter langen, schwarzen, dicken Stab, in dessen Mitte an einem rechtwinkligen Ansatz ein dicker Tuschpinsel zum Schreiben angebunden ist. Nachdem die Zwei den Pinsel in eine Tuschlösung getaucht haben, beginnt die Geisterschrift ohne jede weitere Formalität bei stärkstem elektrischen Licht. Es ist ganz still im heißen Raum; in mäßiger Schnelligkeit malt der Pinsel von oben nach unten in der Längsrichtung des Papierstreifens, also genau wie man in China schreibt, die Zeichen, die in einer antiken, etwas stilisierten Form erscheinen. Bemerkenswert ist daran nur, daß der den Pinsel Führende quer zur Zeile steht und nicht unten am Fuß des Bogens. An einem Stehpult lehnt ein langer, hagerer Chinese und transskribiert, was der Griffel malt, in das übliche Chinesisch, von den Umstehenden beraten und verbessert. So schreibt der Griffel Bogen um Bogen voll, ein und eine halbe Stunde, ohne Unterbrechung, in dem schwülen Raum! Ich bemerke, wie ein Chinese nach dem anderen das Zimmer verläßt und es sich im Hofe draußen bequem macht; allmählich hört man sie draußen Tee schlürfen, erzählen, spucken und rülpsen. Ich bedauere, mir als Gast soviel Zwang auferlegen zu müssen, daß ich im Raume aushalte, wenn ich mich auch auf einen Hocker an der Wand zurückziehe. Um so genauer beobachte ich nun, wie die Geisterschrift entsteht. Der größere der beiden Schreibmedien hat den Griffelstab fest in der Hand und schreibt; er führt den Stab und damit den Griffel. Sein Gesicht ist ernst, schweißperlend und ganz auf den Text konzentriert. Besonders wenn ein Wechsel der Blätter eintritt, scheint er angespannt zu sein. Zweifellos produziert er den Text und schreibt ihn in Querschrift nieder; sein Partner gegenüber hält das andere Ende des Stabes ganz lose, nur auf zwei Fingern aufliegend und geschickt mit der Hand nachgebend und sich einfühlend auf die Führung des Anderen, der den Stab fest mit der vollen Hand hält, daß man die Anspannung der Muskeln sieht. Das war gewiß eine beachtens-

werte körperliche und geistige Leistung; aber das Zustandekommen der Geisterschrift war alles andere als okkult!

Nun der Inhalt. Auf meine Frage, von wem die Kundgebung komme, hieß es, vom Meister selber, also von Laotse. Der mir später übersetzte Inhalt wies folgenden Gedankengang auf: Es ist heute ein Fremder unter uns; das ist Anlaß, die Lehre darzulegen. Einst lebten die Menschen in einem glücklichen Urzustand, jenseits von Gut und Böse. Erst als sie sich Verfassung, Gesetze, Sitten und Gesellschaftsformen gaben, kam Gut und Schlecht, Recht und Unrecht, Liebe und Haß unter ihnen auf; Unterschiede entstanden und Mißachtung und Krieg. Je mehr die Menschen aber die Tao-Wahrheit annehmen, je mehr kommen sie zum glückvollen Ur- und Endzustand hin! —

Ich muß sagen, daß ich von den vielen spiritistischen Sitzungen und Kundgebungen, die ich erlebt habe, selten eine so plumpe wie diese mitmachte mit ihrer Behauptung, Geisterdiktat des Laotse zu sein. Abgesehen von der hohen Ehre, daß der ehrwürdige Meister sich herabließ, noch nach zweieinhalb Jahrtausenden zu mir zu reden, war mir der Inhalt der „Lehre" schon längst bekannt, nachdem ich das betreffende Kapitel aus dem Taoteking (I, 18) oft gelesen und durchdacht hatte. Es war eine ziemlich lange, umständliche Paraphrase dieser und ähnlicher Gedanken des alten Meisters. Nachdem ich viele Vorträge über das Taoteking gehalten habe, hat mir diese Kundgebung keine neuen Gesichtspunkte eröffnet, wo doch nun Gelegenheit gegeben war, Irrtümer und Fehler in meiner Darstellung autoritativ aufzuklären und zu beseitigen. Somit hat mich dieser Abend schwer enttäuscht!

An den gespannten und aufmerksamen Zügen der im Zimmer verbliebenen Mitglieder merkte ich aber, daß *ihnen* die Sache ernst war und sie an des Meisters Worten hingen; ob sie die ganze Form der okkulten Darbietung auch nur für eine feierliche Einkleidung hielten, war nicht zu erkunden, sie behaupteten jedenfalls das Gegenteil. Und doch muß ich sagen, ist es gut und wertvoll, daß hier eine Laienbewegung um sich greift, die die alten metaphysischen und philosophischen Gedanken des Laotse pflegt und gewiß auch zu betätigen sich bemüht. Gut ist auch, daß sie eine Ver-

einigung charitativer Art sich angegliedert haben, die sie „Rote Swastika“ (= Hakenkreuz) nennen, im Unterschied vom christlichen Roten Kreuz auf jenes alte Zeichen zurückgreifend. Aber wenn sie nun jene von mir erlebten und dargestellten Mittel anwenden, um sich im Tao und Idealismus, in Metaphysik und Humanität zu stärken, so bedauere ich das, gerade weil ich weitestes Verständnis und teilweise offene Anerkennung okkulter Vorgänge paraphysischer und parapsychischer Art habe. Aber die plumpe Art, Lehren an den Mann zu bringen, die er längst kennt und studiert hat, sieht wenig nach Metaphysik oder Parapsychologie aus. —

Das waren die beiden einzigen Orte, wo ich Pflege des Urtaoismus erlebte, und nach Versicherung von Kundigeren darf man vielleicht verallgemeinern, daß außer gewissen taoistischen Klöstern und dieser Laienbewegung mit okkultem Einschlag der Taoismus nur noch als vulgärer Aberglaube und geschäftliche Mantik in China besteht.

2. Konfuzianismus.

Unter Konfuzianismus versteht man zweierlei: eine theokratische Staatsreligion und ein sozialethisches Moralsystem, beide Strömungen natürlich ursächlich verquickt und in innerlicher Parallele stehend zueinander; aber sie getrennt zu betrachten, wird durch die neuere Entwicklung in China geradezu herausgefordert und soll hier befolgt werden.

Als eine genuin chinesische Schöpfung uralter, vorkonfuzianischer Zeit, von Konfuzius übernommen, haben wir als ältestes Erbgut eine theokratische Weltanschauung mit religiöser Fundamentierung vor uns, ein Weltbild und damit verbunden ein Staatssystem, in dem der aus Göttern und Halbgöttern bestehende Hofstaat des obersten Gottes Schangti (oder Tien = Himmel) als Vorbild und Prototyp gilt für den Hof- und Beamtenstaat des Kaisers, des Himmelssohnes, des Hohenpriesters seines Volkes. Soweit er den heiligen Ordnungen des Himmels sich anpaßt, wirkt sein bloßes Sittlichsein automatisch glückhaft auf sein Volk, im anderen Falle ist er nach des Himmels und des Volkes Willen absetzbar.

Dieses überwiegend in den fünf King zum Ausdruck kommende

System hat China bis 1912 beherrscht, und seine Staatsform war seit Jahrtausenden dessen Ausdruck und praktische Anwendung. Dieser „Konfuzianismus" ist aber mit dem Fall der Mandschu-Dynastie und damit mit dem Abbau des monarchischen Systems überhaupt erledigt, seit die Revolution und moderne Staatsideen jenen Bau faktisch wie ideell einrissen. Der antike konfuzianische Weltstaat und das theokratische Weltsystem Chinas ist dahin; auch des ersten Präsidenten Yuan-schi-kai Versuche, sie durch Erneuerung der hohenpriesterlichen Himmelsopfer oder durch Begründung einer neuen erblichen Dynastie zu erneuern, sind fehlgeschlagen. Und selbst wenn das chinesische Kaisertum wieder aufleben sollte, so wird es ganz andere Formen haben, als die konfuzianisch-theokratischen.

Von dem Zusammenbruch dieses Konfuzianismus bekommt man einen Begriff in Peking, wo dieser theokratische Staat der chinesischen Kaiser seit 1409 seine Zentrale hatte. Die kaiserlichen Wohn- und Kultstätten sind seit 1912 Nationalbesitz geworden und damit teilweise dem Verfall ausgeliefert, teilweise Sehenswürdigkeiten geworden, die von dem erhobenen Eintrittsgeld erhalten werden.

Somit ist der Fremde, der seit anderthalb Jahrzehnten nach Peking kommt, stark im Vorteil gegenüber den früheren Besuchern der alten Kaiserstadt. Die „Verbotene Stadt", große Teile der kaiserlichen Stadt, Winter- und Sommerpalast, Parkanlagen und Kultstätten, die früher nur die Diplomaten und Militärs betreten durften, sind nun jedermann, auch jedem Fremden, zugänglich.

In die „Verbotene Stadt" darf man nicht mit der abendländischen Einstellung kommen, hochragende Bauten, domartige Wölbungen oder himmelanstrebende Linien zu sehen; hier herrscht vielmehr die Horizontale und der weite Raum. Riesige Höfe, große Wartehallen, Audienzsäle, Torbogen, in Marmor gefaßte Wasserläufe, Marmorbrücken, Marmorgeländer und Balustraden beleben und verbinden die einzelnen Teile. Hier residierten die Kaiser der Ming- und Mandschudynastie (seit 1409—1644, 1644—1912) mit einem Stab bis zu 8000 Beamten. Heute sind in den Palästen teils staatliche Büros untergebracht, teils in den Prunkhallen Museen errichtet, die man je für 1 Dollar besichtigen kann und die nun tatsächlich an Kunstschätzen der letzten Dynastie mir bisher Unüberbotenes zeigten.

Von diesen Palästen der „Verbotenen Stadt“ führt ein ganz gerader Weg südwärts durch die Kaiser-, Mandschu- und Chinesenstadt zum Himmels- und Ackerbaualtar, an der Südmauer der Chinesenstadt gelegen. Diese Kultstätten gehören zu den Altären der vier kosmischen Kräfte: Himmel, Erde, Sonne, Mond, die genau im Süden, Norden, Osten und Westen vor den Mauern der Stadt in ausgedehnten Natur- und Marmoranlagen verehrt wurden. Der Kaiser als Hoherpriester seines Volkes vollzog mit seinen höchsten Beamten die Opfer, so daß jene Altäre keine Priester hatten und nun seit der Absetzung des Kaisertums total verwaist sind. Ihr Kult hat aufgehört, nachdem Yuan-schi-kai, wie schon erwähnt, 1915 noch einmal eins dieser Opfer in der Nachfolge des Kaisers ergebnislos zu erneuern versucht hatte. Drei dieser Marmoraltäre sind sehr schwer zugänglich, da die Gebäude bei den im Freien stehenden Altären als Kasernen verwendet werden. So gelang es mir nicht, an den Erdaltar heranzukommen, weil Soldaten die Tore geschlossen hatten und mit Bajonetten Wache hielten. Nach viel Schwierigkeiten erreichte ich den Sonnenaltar; aber nachdem ich die Mauern und einige Tore, ein Pferdedepot und ein vermistetes Mannschaftslager glücklich passiert hatte und endlich an der letzten Umfassungsmauer stand und den runden Marmoraltar vor mir hatte, sah ich, daß er den Soldaten als Abtritt diente, — danach verzichtete ich auf den Besuch des Mondaltars, wo die Verhältnisse ähnlich sein sollen.

Nur einer dieser vier Altäre ist heute offiziell zugänglich und gegen Eintrittsgeld freigehalten, zugleich auch der schönste, der Himmelsaltar mit der anschließenden Neujahrshalle. Noch liegt in wunderbaren, alten Zedernanlagen mit ungeheurer Raumverschwendung eine viereckige Mauer, rot mit blauen Ziegeln, etwa 150 Meter im Quadrat; darin eine kreisrunde Mauer, rot mit blau, etwa 100 Meter im Durchmesser; dieser Grundriß, Viereck mit Kreis, kehrt sehr oft in China wieder und bedeutet, daß der runde Himmel auf der viereckig gedachten Erde ruht, und stellt zugleich Zirkel und Winkelmaß dar. Wieder in der Mitte erhebt sich aus weißem Marmor der eigentliche Altar, in drei Terrassen aufsteigend, deren Durchmesser 57, 40 und 24 Meter beträgt. Jede Terrasse ist neun Stufen über die niedrigere erhöht. Die oberste Plattform hat einen riesigen

Marmorstein in der Mitte und je neun kleinere in neun Reihen rundherum. Hier oben brachte der Kaiser bis 1912, seit Jahrhunderten ohne Unterbrechung, einmal im Jahre die Versöhnungsopfer für den Himmel dar und betete an. Neun eherne Rauchopferbecken stehen am Fuß des Altars, zu dessen Plattform in den vier Himmelsrichtungen Stufen führen. Ganz im Süden, oben noch innerhalb der runden Mauer, steht ein langsam verfallender Brandopferalter aus grün glasierten Ziegeln, wo schwarze Stiere als Versöhnungsopfer verbrannt wurden. Die Illusion der alten Pracht wird etwas gestört durch die Radiostation, die aus dem Zedernwald aufragt, und durch die Eisenbahn, die hart an der Südostecke der Anlage vorbeifährt. Dieser herrliche Altar ist, abgesehen von Gras und Unkraut, das hier und da zwischen den Marmorplatten wächst, noch nicht verfallen.

Das gilt auch von der Neujahrshalle, etwa ein Kilometer nördlich vom Himmesaltar. Die dreidachige, runde Halle mit dem goldenen Knopf oben ist weithin sichtbar und das Abzeichen Pekings. In die Halle schlug der Blitz und sie ist Ende vorigen Jahrhunderts, genau nach dem Vorbild der alten, neu erbaut worden auf einer dem Himmelsaltar ganz ähnlichen Marmorterrasse, nur kleiner als jene. Auf zwölf rotlackierten Holzsäulen, den Monatssäulen, ruht ein viereckiges Balkensystem, das wieder vier stärkeren, goldverzierten Säulen, die vier Jahreszeiten andeutend, als Stütze dient, darüber eine Kuppel mit goldenem Drachen, der die Perle der Vollkommenheit ergreift. Hier hielt der Kaiser am Neujahrstage Andacht und Gebet ab und opferte.

Diese zwei Anlagen sind noch die besten Zeugen einer vergangenen theokratischen Zeit mit Marmor, Pracht und Kultus. Weniger gut ist es dem am Eingang zur „Verbotenen Stadt“ gelegenen kaiserlichen Tempel „der fünf Elemente“ ergangen. Zwar sieht man noch die Anlage, ein Quadrat aus ganz niedrigen, einfarbigen Mauern bestehend, je eine blau, rot, weiß, schwarz, den vier Elementen Holz, Feuer, Metall und Wasser entsprechend. In der Mitte erhebt sich ein etwa ein Meter hohes, marmorumfaßtes Viereck, das mit gelber Erde angefüllt ist; gelb ist das fünfte Element, die Erde; diese Erdfüllung soll aus Mukden, der Heimatsstadt der Mandschus,

stammen, damit sie hier auf Heimatserde den fünf tellurischen Göttern opfern konnten. Heute ist diese Anlage ein Teil des Zentralparks, durch den die schwatzende und flirtende Menge Jungchinas wandert. Einst eine schweigsame, intime Naturszenerie dort, wo Kaiser- und „Verbotene Stadt" zusammenstoßen, heute ein Sommerrestaurant, wo Alt und Jung sitzt, Tee schlürft, die Schalen der dazu geknabberten Melonenkerne in die Lotosteiche spuckt und als Hintergrund stolz den ehemaligen Kettlerbogen anschaut, der in neuer Gestalt diesen Park ziert mit der neuen Inschrift: In memoriam juris vindicati! —

So ist seit 1912 dieser Konfuzianismus als eine Art Staatsreligion und Staatssystem mit dem theokratisch-monarchischen Staat zusammengebrochen, da ihm ja damit das Herzstück, der „Himmelssohn" fehlte. Er wird auch, selbst wenn eine Monarchie in China wieder aufgerichtet würde, in der alten Form nicht wieder auferstehen; als cäsareopapistische Universalmonarchie ist dieser Konfuzianismus erledigt, und man darf wohl sagen, daß das konfuzianische Dogma vom Weltkirchenstaat auch in China als Irrtum erkannt ist.

Anders steht es mit dem Konfuzianismus als sozial-ethischem Moralsystem, dem Einzeluntertan geltend. In dem Individuum spiegeln sich die heiligen Himmelsordnungen wieder in der fünffachen „Unterordnung", in den fünf „Beziehungen" zwischen Fürst und Untertan, Mann und Frau, Eltern und Kindern, älteren und jüngeren Brüdern, Freunden untereinander. Um sich da recht einordnen zu können und ein rechter Untertan zu sein, dient auch die persönliche Pflege der Tugend, besonders Yen = edle Menschlichkeit, Schu = Nächstenliebe, Ko = Pietät, Li = Anstand, Formen, Höflichkeit. Hilfreiches Vorbild dazu liefern die Kaiser der seligen Urzeit, die Idealherrscher der Vorzeit.

Indem sich diese Morallehre, überwiegend in den vier klassischen Schu enthalten, mit jenem alten Staatsgedanken verband, wurde das feste Gebäude der chinesisch-konfuzianischen Kultur gebaut, das die Kaiserwürde theokratischer Art, die feste Maschinerie der festen Organisation des Beamtentums, das Ansehen und die Macht des Literatenstandes und die Zuverlässigkeit der sozialen Familien-

struktur durch Unruhen, Umstürze und Dynastienwechsel unerschüttert erhielt, teilweise sogar auch noch durch die Revolution von 1912 hindurch!

Während jener Konfuzianismus als Staatsgedanke bei der Revolution abgebaut wurde und die neuen Staatsformen und Ideen jedermann im Land bekannt wurden, schon bei den ersten, dann allerdings eingeschlafenen Parlamentswahlen, so saß dieser andere Konfuzianismus als Morallehre viel fester, besonders auf dem Lande und im Inneren des Riesenreiches, wo man zwar die Tatsache der Revolution hinnahm, aber von den modernen Emanzipationsgedanken zunächst ziemlich verschont blieb. Hier hielten zunächst die Beamtenorganisation, der Familienverband, die konfuzianische Moral als Ideal für Alle! Als daher die republikanische Regierung 1912 mit dem monarchischen Regiment auch den konfuzianischen Moralgedanken mit seiner konservativen Enge abschaffen wollte und dazu den Moralunterricht in den Schulen nebst der Verehrung des Konfuzius ganz verbot, da ließ sich das bei der festen Struktur dieses konfuzianischen Kulturgebäudes nicht durchsetzen.

Erst in den letzten Jahren ist durch radikale Propaganda, auch auf dem Lande und weit ins Innere hinein, Modernismus und Emanzipation, Skeptizismus und Kritizismus und damit Auflehnung und radikaler Bruch ausgelöst worden. Die Familienordnung zersetzt sich hier und da; Frauen emanzipieren sich und fallen in das ihrer bisherigen Stellung entgegengesetzte Extrem; junge Leute freien unter Umgehung des Familienrats; ein junger Student beginnt einen Brief an seinen Vater auf dem Dorf mit der Anrede: Lieber Genosse! In der Provinz Kwangtung (um Kanton herum) organisieren sich 600 000 Pächterfamilien zum Anschluß an die Revolutionspartei; Tempel verfallen und Religion wird weithin misang = Aberglaube oder geradezu Volksverdummung oder Priesterbetrug genannt und achselzuckend abgetan, vielleicht mit Ausnahme der Konfuziusverehrung, die neben der Ahnenverehrung noch am wenigsten erschüttert dasteht.

Aber des Konfuzius Moralsystem ist stärker als jenes konfuzianische Staatssystem. Dieses fand nur einen Anwalt mit kleinem Gefolge; nur einen Versuch außer dem des Yuan-schi-kai erlebte

die konfuzianische Staatsidee: als einige modernistische Chinesen wie Chen-huan-chang und Wang-ching-tao aus den konfuzianischen klassischen Schriften ableiten wollten, daß die Republik nicht im Gegensatz zur Auffassung der Klassiker stünde und von da aus versuchten, das alte Erbgut in die Linie einer sozialen Republik umzubiegen mit dem Einzelindividuum statt der Familie als Grundlage und unabhängiger Einheit! Aber das war nur eine kurze Episode und schlug ganz fehl, da man zu deutlich sah, daß sich der Konfuzianismus in jeder der beiden Formen auf keinen Fall zum Kronzeugen einer demokratischen, parlamentarischen Republik und der Emanzipation von der Familie machen läßt.

Ein Vermittlungsversuch ganz anderer Art, dessen Anfänge schon in die vorrevolutionäre Zeit reichen, ist dagegen zu nennen, der den Konfuzianismus zu einer religiös-kulturellen Basis in der neuen Republik erheben will, hat aber praktisch scheinbar so gut wie nichts erreicht. Von kantonesischen Reformkreisen ging der Versuch aus, sofort nach der Revolution den Konfuzianismus zu einer neuen wirklichen, vollwertigen Religion umzugestalten, etwa nach dem Vorbild des protestantischen Christentums. Der konfuzianische Kanon sollte eine Art Bibel werden, Katechismus und Kultordnung sollten für Laien verfaßt und gedruckt werden, die Geburts- und Begräbnisstätten des Meisters in und um Küfu sollten die heiligen Stätten dieser Religion werden; die Zählung der Jahre sollte mit Konfuzius' Geburt beginnen. Sein Geburtstag sollte zu einer Art Weihnachtsfeier volkstümlichster Art umgeschaffen werden. Die Legende von seiner Jungfrauengeburt wurde dazu erneuert und erweitert im Sinne von Krippe und Hirten als Begleiterscheinung, nachdem die Mutter, durch Gebet befruchtet, ihn auf einem Berge geboren hatte. Konfuzianische Prediger sollten in „Predigthallen" erbauen und ermahnen und außerhalb derselben Seelsorge treiben, und so sollte eine konfuzianische Kirche entstehen und das innere Rückgrat zu den neuen Verhältnissen bieten. Schon 1913 beantragte der Konfuzianer Liang-ki-tschao beim Staatspräsidenten, den Himmelsaltar in Peking zu einer öffentlichen Kultstätte umzuwandeln und dort den Meister als Schangti, als Himmelsherrn, anzubeten. Auch versuchte man, metaphysische Elemente und eine Art Glaubenslehre aus den Klassi-

kern herauszukonstruieren, so den Glauben an nur einen Gott, die Unsterblichkeit der Seele und eine Art Sündenlehre, alles unter abendländischer Anpassung; dazu den Konfuzius selbst als Himmelssohn, Gottessohn, als Heiland Chinas und der ganzen Welt. Alles das sind Versuche, den Konfuzianismus zu einer religio revelata anstelle einer religio naturalis und weiterhin zur Staatsreligion Chinas und eventuell zur Weltreligion zu erheben. — Doch die Erkenntnis kam, daß die klassischen Schriften im Grunde kein solches religiöses System enthielten, daß das angedichtet, aufgezwungen erscheine, und die Ernüchterung kam, als buddhistische und christliche chinesische Kreise gegen den Versuch, den Konfuzianismus zur Staatsreligion zu erheben, Front machten und dann das Gesetz der Religionsfreiheit 1913 durchsetzten. So scheint von jenem Versuch nichts in die Praxis umgesetzt worden zu sein, denn so sehr ich mich danach umtat und es kennen zu lernen wünschte, ist mir nirgends etwas davon begegnet. Der Versuch ist gescheitert und der Konfuzianismus als Religion ist tot, denn die Anbetung des Konfuzius und seiner Tempelfeiern sind mehr Akte der Verehrung des Meisters, mehr Heldenverehrung als Gottesanbetung.

Dagegen lebt heute in China immer mehr auf das Bestreben von „Konfuziusgesellschaften" — nur im Augenblick durch die inneren Unruhen aufgehalten —, die konfuzianische Moral dem republikanischen China als innere Stütze einzubauen. Denn so klug sind die Chinesen auch, daß sie wissen, das Heil des Volkes hängt nicht von der Staatsform oder bloß materiellem Wohlstand und Besitz ab, sondern von inneren, irrationalen Werten. Besonders die alten Literatenkreise propagieren den Gedanken, die Morallehre des Meisters passe auch in die nun einmal bestehende Republik hinein und ihr sozial-ethischer Gehalt müsse auch dem zukünftigen Volksstaat einen ebenso willkommenen Rückhalt bieten wie einst dem absoluten Kaisertum.

Es ist wohl anzunehmen, daß diese Gedanken sich immer weitere Kreise in China erobern werden, gerade je mehr die Unordnung zunimmt und die innere Zersetzung fortschreitet. Wenn nun jetzt der Kommunismus sich von der Volkspartei der Kuo-min-tang losgelöst hat und damit in die Opposition getreten ist und nun der Kampf

der beiden Richtungen und Parteien schärfer weitergeht und sich allmählich aufs ganze Volk übertragen wird, so werden alle gemäßigtrepublikanischen, antikommunistischen Kreise gern nach inneren Mitteln altchinesischen Erbgutes greifen, um konfuzianisch-konservative Gedanken, Mäßigung predigend und die goldene Mitte empfehlend, im Volk zu erwecken und so das Beste ihrer Vergangenheit als Bundesgenossen auszuwerten. Man argumentiert in diesen Kreisen etwa so: Die alten Gemeinschaftswerte in Familie, Sippe, Volksgemeinde sind geeignete Gegenwerte gegen die nur allzuleicht mißverstandenen und mißbrauchten neuen Schlagworte von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit; die „fünf Beziehungen" mit den in ihnen geforderten Unterordnungen können da nur förderlich sein, wenn man etwa die erste „Beziehung" Fürst und Untertan ändert in: Oberhaupt und Bürger. Überhaupt war ja der Grundgedanke aller Morallehren und Anweisungen des Meisters kein anderer als der der völligen Eingliederung jedes Individuums an seinem Platz in Volk, Beruf und Sippe; die Tugenden des Einzelnen (Yen, Schu, Ko, Li, siehe S. 14) gehören eben zu dem gut bewährten Erbe der alten Zeit und sind auch in einer freien Republik nicht zu entbehren, denn ohne Liebe, Pietät und Anstand gehts auch da nicht ab. Das verantwortungsvolle Vorbild des Staatsoberhauptes vor seinem Volk — der einzig demokratische Zug im altkonfuzianischen System — konnte ohne weiteres übernommen werden, und es schadete gewiß nichts, wenn man zur Regelung des Pendelschlages in der geschichtlichen Entwicklung Chinas wieder einmal die Pflichten der Menschen und Staatsbürger mehr betonte als ihre Rechte, wenn auch diese zu einseitige Betonung der Pflichten der Untergeordneten eine Hauptschwäche des alten konfuzianischen Stils war und auch mit zu der Revolution mit der Forderung der Menschenrechte geführt hatte.

In diesem Sinne müßte man — das ist meine Auffassung — der konfuzianischen Moral eine starke Zukunftsrolle im neuen China wünschen, etwa im Sinne des guten Staatsbürgers, der justitia civilis, natürlich mit Abstrichen und Erweichungen von Momenten, die retardierend und verknöchernd wirken. Im Norden Chinas fand ich diese Bewegung bedeutend weiter vorgeschritten als in dem

dauernd mit Radikalismen experimentierenden Süden; so besteht in Nordchina die Vorschrift, überall in der Konfuziustempeln die üblichen Opfer darzubringen und das Bild des Konfuzius in allen Schulen aufzuhängen, während in Südchina Sun-yat-sens Bild in jedem Schulraum — meist säkularisierten Tempeln — prangt! Im Norden wird die Verordnung durchgeführt, daß die Klassiker des Konfuzianismus offizielles Lehrfach der Schule sein müssen, während z. B. in der Provinz Kwang-tung das Testament Suns als Dauerlehrstoff verwendet wird und ich in Kanton nur in Privatschulen konfuzianischen Lehr- und Memorierstoff antraf.

Sollte also China je wieder den Weg zum Einheitsstaat, selbst zum einheitlichen Volksstaat, finden, so dürfte der Moral-Konfuzianismus auf jeden Fall die Richtschnur zur Haltung des guten Staatsbürgers liefern. Er war ja schon einmal bei wechselnder Staatsform elastisch und anpassungsfähig genug gewesen: entstanden in einem Feudal- und Lehensstaat, wie ihn Konfuzius nicht anders kannte und daher befürwortete, begann seine Blüte, als die Han-Dynastie von ihrem Vorgänger Schihuangti, dem größten Gegner des Konfuzianismus, den Beamtenstaat und dessen Absolutismus übernahm und gerade für diese Staatsform des Konfuzius Lehren für besonders geeignete Stütze hielt! So sind auch neuerdings weder der harte Schlag von 1905, als das konfuzianische Schul-, Lehr- und Examenssystem abgeschafft wurde, noch der Sturm von 1912, als das monarchisch-theokratische Kaisertum konfuzianischer Observanz zusammenbrach, noch die bolschewistisch-kommunistischen Radikalismen gegen alles Überlieferte stark genug gewesen, diesen wertvollen Teil des alten Erbgutes ganz zu erledigen.

3. Buddhismus.

Was den Buddhismus betrifft, so rechnet auch er noch immer bis zu einem gewissen Teil zu einer lebendigen Religion in China, wo er von Anfang an als Mahayana-Buddhismus auftrat und als solcher seine Entwicklung nicht in Indien nahm, sondern nach China verlegte, so daß China als das Land seines Wachstums gelten muß. Darum rechne ich auch ihn zum alten Erbgut des heutigen China,

wo er seit 67 n. Chr. eingeführt ist. Auch er litt natürlich unter den Umwälzungen der Revolution von 1911 und 1912, wo die republikanischen Führer mit Yuan-schi-kai an der Spitze zuerst sehr rigoros gegen ihn vorgingen und Klostergüter einzogen und Tempel säkularisierten und meist in Schulen umwandelten. Doch hier trat, mehr fast als bei der konfuzianischen Parallele, die Empörung des Volkes, das diesem Radikalismus Einhalt gebot, und vor allem der feste Wille der oft diplomatisch sehr geschulten Mönche und Äbte zutage, ihre Klöster und Tempel zu behalten, wofür auch einige Martyrium erlitten. So kam es, daß den buddhistischen Gesellschaften und Gemeinden weniger enteignet wurde als den anderen Religionsgesellschaften und daß sie im allgemeinen ihr ganzes Eigentum gerettet haben. Das republikanische Gesetz der Religionsfreiheit (1913) hat dann dem chinesischen Buddhismus erneuten Aufschwung und Bewegungsfreiheit gebracht.

Doch ich will über die neueste Entwicklung dieses buddhistischen Erbgutes nichts Ausführlicheres schreiben und zwar aus zwei Gründen. Einmal, weil alles Selbsterlebte und zu Berichtende weit überholt und überboten ist durch das 1926 im Evangelischen Missionsverlag in Stuttgart erschienene Buch von K. L. Reichelt: „Der chinesische Buddhismus", ein Bild vom religiösen Leben des Ostens (1926, br. 6 Mark). Alles auf einer Studienreise Erlebte und Geschaute verschwindet natürlich vor dem Ertrag eines 24jährigen Studiums des norwegischen Missionars, der durch seine Vertrauensstellung zu buddhistischen Mönchen in China die tiefsten Blicke in diese Religion tun durfte. Da nach meiner Ansicht seine Darstellung des chinesischen Buddhismus alle bisherigen an Umfang und Inhalt überragt, so können sich meine Einsichten nur sporadisch und atomistisch in sein Gemälde einordnen und ich kann mich seiner Darstellung nur bescheiden unterstellen. So begegnete auch mir der chinesische Buddhismus: als eine Kloster- und Mönchsreligion, die Reichelt umfassender als jeder Andere bisher miterleben und studieren konnte; dann als ein Stück Volksreligion im doppelten Sinne, als Beerdigungsreligion mit Seelenmessen und Totenfesten, wie auch als Pilger- und Wallfahrtsreligion zu besonderen Heiligtümern auf Bergen und Inseln. Endlich gibt es noch einen lebendigen Buddhis-

mus in der Tsing-tu, der Sekte des reinen Landes, am Ende des 4. Jahrhunderts gegründet, mit ihrem gnädigen Gott Amithabha und ihrem Glaubensgebet „naumo omitofo“.

Und hier liegt der zweite Grund, warum ich nicht ausführlicher über den chinesischen Buddhismus von heute als Erbgut früherer Tage schreiben will: weil dieser neueste Sekten-Buddhismus in Japan seine Weiterentwicklung erfahren hat und im dritten Kapitel ausführlich zur Darstellung gelangt. Gewiß hat China, wie fast in allen Stücken, so auch hier anregend und befruchtend auf Japan gewirkt, als dort zwischen 1200 und 1300 die Jodo-Sekten des „reinen Landes“ entstanden. Es hat noch bis kurz vor der chinesischen Revolution stark gegenseitig Anregung und Austausch in dieser buddhistischen Renaissance-Bewegung in Ostasien bestanden, wobei neuerdings, wie überall so auch hier, Japan vor China die Führerschaft hatte. Erst die berüchtigten, auch buddhistische Missionsarbeit in China einbeziehenden 21 Forderungen Japans haben es äußerlich zum Bruch kommen lassen; aber wenn die politischen Spannungen vorüber sein werden, dann werden sich Mutter- und Tochterkirche in der buddhistischen Welt des Ostens wieder finden und ihre Wirkungen steigern, wie Reichelt auch andeutet. — Nicht alles, was ich im dritten Kapitel über Japans lebendigen Buddhismus schreibe, gilt ohne weiteres für China, denn die Tochter Japan steht augenblicklich der Mutter gegenüber in der Blüte der Jahre; aber die Mentalität und Tendenz und der Vergleich zum Christentum im vierten Kapitel sind bei beiden die gleichen.

Wie stark und selbstbewußt heute noch der Buddhismus bei ganz Hochstehenden in China festsitzt, mag folgende Episode bestätigen, die ich einem kürzlich veröffentlichten Artikel des amerikanischen Professors Hodous entnehme (What Buddhisme has to give, in: Maclagan, Chinese Religious Ideas, London 1926, S. 200ff.). Er hatte ein Gespräch mit einem hochstehenden Regierungsbeamten des nördlichen China, der ihm erklärte: „Ich kann mit meinem Tagewerk nicht zu Rande kommen, wenn ich nicht mindestens eine Stunde am Tage in Meditation verbringe, gerade wie Buddha tat, als er erleuchtet wurde.“ Auf die Frage, was er beim Meditieren oder Beten vornehme, antwortete er: „Garnichts.“ — „Ja, worüber

denken Sie denn nach?" — „Über garnichts! Ich stelle das Denken überhaupt ein, sobald ich mich der religiösen Meditation widme. Das berufliche Leben zwingt mich soviel zum Denken, daß ich meinen Verstand verlieren würde, wenn ich nicht zeitweilig aufhören würde mit Denken und eintreten könnte ins Nichts, ins Vakuum, von dem alle Dinge ausgehen und wohin sie zurücksinken." — „Und was geschieht dabei oder danach?" — „Nichts geschieht, außer daß ich einen Frieden erfahre und auslöse, den die vergängliche Welt nicht geben noch nehmen kann. Das Geheimnis aller Religion ist eben, die Erkenntnis zu verwirklichen, daß alles einmal vergeht. Wer das annimmt, der wird wahrhaft frei! Vanitas vanitatum! Alles ist eitel! Warum sich Gedanken machen? Beten heißt nichts anderes als das Fahrenlassen von Denken und Sich-Gedanken-machen und in den unbeschreiblichen, leidenschaftslosen Frieden des Nirwana eingehen." — Das Gespräch wandte sich dann der Frage nach dem Unterschied zwischen Buddhismus und Christentum zu, und der Chinese antwortete: „Ja, da ist nun meine Frau. Sie ist eine gute Frau. Alle Nachbarn kommen zu ihr mit ihren Sorgen und Ängsten. Ich sage zu ihr: Du müßtest eine erstklassige Christin abgeben! Denn sie plagt sich selbst ab mit Nachdenken, Plänemachen und allerhand Leistungen und das sicherlich alles um anderer Leute willen. Und dazu kommen dann die Kinder, das Haus, Verwandte, Freunde und Nachbarn auf Besuch — vielleicht kann sie einfach keine rechte Buddhistin werden, vielleicht liegt es auch am Temperament! Aber ich sage Ihnen, es ist etwas Großes, Buddhist zu sein, weil es einen so wundervollen Frieden gibt!"

So haben wir hier zwei Lebensstile gegeneinandergestellt: innerer Friede und Wohltun nach außen, und es wird der buddhistische über den christlichen mit seiner tätigen Nächstenliebe gestellt und beide als sich ausschließend empfunden. Aber sind nicht beide in Jesus Christus zur Einheit gelangt?

4. Chinas Volksreligion.

Zu meiner Darstellung zum Thema „Chinas Volksreligion" in der Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, Heft 107 (Mohr, Tübingen) habe ich nichts hinzuzufügen; die Erfahrung hat bestätigt, was ich dort durch Bearbeitung einer Rundfrage gefunden habe, nur könnte der Verfall von Kultus und Tempeln, der Aberglaube und die Unwissenheit noch etwas gesteigert werden, wie ich es im Ostasien-Jahrbuch 1927 (Verlag der Ostasien-Mission, Berlin, Pallas-Straße 8/9) im dritten und vierten Kapitel dargestellt oder auch in der Christlichen Welt 1927, Nr. 3 im Artikel „Der Olymp Chinas" geschildert habe.

Das Einzige, was auch in der Volksreligion fest blieb und unerschüttert steht durch alle sonstigen Fährnisse und Verfolgungen hindurch, ist Chinas Totenkult nnd Ahnenverehrung und in ihnen vereinigen sich alle drei Religionen, Taoismus, Konfuzianismus und Buddhismus; sie sind gewissermaßen der Extrakt des Erbgutes Alt-Chinas, neuerdings wieder mit ihrer alles beherrschenden Macht geschildert in: Öhler, China und die christliche Mission, 1925, S. 70ff.

Die Krisis der Mission und des Christentums in China.

Die ersten Anfänge dieser Krisis erlebte ich 1926 noch mit. Die ersten Drohungen, einen Antichristentag zu veranstalten, die ersten Beschimpfungen und Störungen des Gottesdienstes hatten sich am Weihnachtsfest abgespielt. Daher herrschte eine ziemlich skeptische Stimmung bei der Mehrzahl der Missionare, bei katholischen wie evangelischen, bei angelsächsischen wie kontinentalen. Es wurde fast nichts Neues in Angriff genommen, eine Müdigkeit und ein Abwarten griff Platz, selbst in der Durchführung von beschlossenen und finanzierten Plänen war ein Stillstand, eine Atempause zu bemerken. Bei Erweiterung oder Neubauten von Missionsinstituten versicherte man sich erst der Mitwirkung der Chinesen oder schob ihnen ganz den Bau zu, um so die Notwendigkeit der Erweiterung zu erhärten und sich rückzuversichern. Nur der Ehrgeiz der Missionsgesellschaften schien ungebrochen dazustehen, denn als die Deutsch-schweizerische Ostasien-Mission für 1926 ein Arztehepaar, deren beide Teile als Missionsärzte praktizieren, nach Tsiningschu am Kaiserkanal aussandte, da verschrieb sich die dortige amerikanische Mission flugs eine Missionsärztin und die katholische Mission baute zwei Stockwerke auf ihr Krankenhaus auf! Aber im allgemeinen war man doch sehr auf eine bevorstehende Krisis eingestellt und manchen amerikanischen und katholischen Missionar hörte ich offen zugestehen: wir wissen nicht, ob man auf- oder abbauen soll, ob wir mit der Mission auf dem aufsteigenden Ast sitzen oder auf einem verdorrenden oder in absehbarer Zeit abzusägenden.

1. Das Karma der Mission.

Daß es in China einmal wieder zu einer Krisis der Mission kommen mußte, drängte sich mir wiederholt auf, und zwar nicht bloß von seiten der Fremdenfeindschaft der Chinesen, sondern noch

mehr fast von seiten der Mission und eines von ihr angehäuften Schuldkontos, aus vergangenen Tagen nachwirkend, wie ein Karma über Jahrzehnte und Perioden übergreifend. An drei Stellen in China drängte sich mir solch ein dunkles, belastendes Karma der christlichen Mission auf.

Wir standen in dem Stadtteil Pekings, der einst den Fremden so gut wie verschlossen war, den ich im ersten Kapitel beschrieb. Mein englisch redender Führer leitete mich an Museen, Büros, Schmuckbauten, die nun säkularisiert waren, vorüber; plötzlich standen wir vor einem massiven Bau solider Art, den er mir als das Archiv des Reiches erklärte und hinzusetzte: Hier liegen all die erzwungenen und beschämenden Verträge, die China mit den westlichen Mächten abschließen und unterschreiben mußte! Da mußte ich an so manchen politischen Vertrag denken, der auch die Mission betraf, in den die Mission sich eingenistet hatte und wohl gar unter dem fragwürdigen und belastenden Deckmantel politischer Gewalt Schutz, Deckung und ein Einschleichen sich gesichert hatte. Dort lag also auch der berüchtigte Vertrag von Peking vom Jahre 1860. Ein Streitfall zwischen Kanton und dem englischen Hongkong hatte 1859 zum Kriege mit England und Frankreich geführt, wobei Kanton und die Taku-Forts und Peking von den Verbündeten erobert und der wundervolle Sommerpalast zerstört wurde, an dessen Trümmern man noch heute bei der Fahrt zum neuen Sommerpalast in den Westbergen als einer schreienden Kulturschande vorüberfährt. Danach zwangen die zwei Siegerstaaten dem Kaiser Hien-feng (1851—1862) den Vertrag von Peking ab: ihre Gesandten sollten in Peking zugelassen und für China anerkannt werden; alle Europäer sollten freie und sichere Rechte im Reiche zugesichert erhalten; Duldung der Christen, der fremden wie der einheimischen, sollte für das ganze Land zugesagt werden. Ähnliche Forderungen waren schon 1858 im Tientsiner Vertrag zugesagt, aber hier sollte ihnen Nachdruck verliehen werden, und Napoleon III. als Protektor aller katholischen Missionen in China forderte den Zusatz, daß alles Eigentum, das je der katholischen Mission in den verflossenen Jahrhunderten entrissen worden war, restlos zurückzuerstatten sei. In dem chinesischen Text des Pekinger Vertrages steht dann noch folgender Zusatz, der im fran-

zösischen nicht steht: „Es ist überdies den französischen (= katholischen) Missionen gestattet, in allen Provinzen Grund und Boden zu mieten oder zu kaufen und nach ihrem Ermessen Gebäude darauf zu errichten.“ Dieser in den chinesischen Text eingeschmuggelte Zusatz ist wahrscheinlich durch Bestechung des Übersetzers, wie Dr. Öhler meint, hineingekommen oder durch den dolmetschenden katholischen Missionar in majorem gloriam ecclesiae, wie W. Franke annimmt; vielleicht sind auch beide Personen identisch. Auf diesem Betrug ruht das Recht der katholischen Mission, sich in China niederzulassen, und auch das gleiche der evangelischen Mission, denn der englische Gesandte erklärte später, was den katholischen Missionaren erlaubt sei, könne den evangelischen nicht verweigert werden. Als der Betrug von den Chinesen entdeckt wurde, waren sie durch die politische und militärische Lage gezwungen, nachzugeben und zu unterzeichnen. Der deutsche Gesandte von Brandt dehnte dann 1887 jene Vorrechte auch auf die deutsche evangelische Mission aus und der amerikanische 1897 auf die seine. Seitdem erfüllt die Mission die etwas schwierige Aufgabe, in dem mit politischer Gewalt erschlossenen Lande das Evangelium des Friedens zu verkündigen! —

In Yenschufu in Südschantung kamen wir in der Regenperiode spät abends an, die Tore der Stadt waren geschlossen; ein Soldat, der eingelassen wurde, brachte uns mit hindurch, weil wir Deutsche seien, und führte uns bei strömendem Regen und knöcheltief aufgeweichtem Straßendamm zur katholischen Mission, zur Residenz des Bischofs Henninghaus, wo wir freundlich und gastlich Aufnahme fanden. Am nächsten Morgen erwachte ich früh vom Messegesang in der benachbarten Kathedrale; schnell war ich draußen, um mitzuhören und anzusehen, wie katholischer Gottesdienst in China anmutete. Als ich vom Gasthaus der Residenz durch den Kreuzgang in die Seitenpforte der Kirche eintrat, traf ich links auf eine Marmorplatte mit Bild und Memorial für Bischof Anzer. Da wurde die Vergangenheit lebendig und während ich auf der letzten Kirchenbank saß, ordnete sich die Erinnerung so: ich hatte genächtigt nahe bei dem Ort, wo 1897 zwei deutsche, katholische Missionare der Steyler ermordet worden waren, und ich saß im Machtbereich des verstorbenen streitbaren, stark machtpolitisch eingestellten Bischofs Anzer,

war Gast in einer der Sühnekirchen, die die Steyler Mission bei dem politischen Handel herausgeschlagen hatte. Wie stach nachher während einer fast zweistündigen Unterhaltung mit dem jetzigen Bischof Henninghaus sein freundliches und mildes und doch kluges Wesen von dem seines politisch freilich mehr bekannten Vorgängers ab!

Vergangenheit belastender Art, karmabeschwerend, wurde wieder lebendig, wenn auch zunächst nur die katholische Mission unmittelbar betreffend, so doch als Kollektivschuld auf der gesamten christlichen Mission lastend. Die hier folgende historische Darstellung geht auf das Buch von Horbach: „Offener Brief an H. Bischof von Anzer über die Stellung der Mission zur Politik, zugleich eine Denkschrift an die deutsche Regierung", Gütersloh 1900, zurück, eine Art Dokumentensammlung aus jenen karmaschweren Tagen. Die Zusammenhänge sind folgende.

Am 1. August 1895 wurden in Kutscheng in der Provinz Fukin elf Mitglieder der englischen Church Mission Society auf grauenhafte Weise von einer wilden, fanatischen Horde ermordet. Als die Kunde nach London kam, veranstaltete der Vorstand eine große Versammlung, deren Zweck lediglich darin bestand, den Angehörigen der Opfer ihre Sympathie zu bezeugen, für die chinesische Mission zu beten und einen Aufruf zur Meldung Freiwilliger zu erlassen. Der Vorstand lehnte ausdrücklich jeden Antrag auf Vergeltung und die Annahme eines Sühnegeldes ab und wünschte nicht, daß etwa die englische Regierung mit Kriegsschiffen und Kanonen eingriffe.

Zwei Jahre später, am 1. November 1897, abends 11 Uhr, wurden zu Tschangtscha nahe bei Yentschufu zwei deutsche katholische Missionare, Henle und Nies, durch Anhänger der Sekte „vom großen Messer" überfallen und nach kurzer Gegenwehr erschlagen. Als die Kunde von dieser Bluttat vom 4. November bei der Heimatsleitung in Steyl in Holland eintraf, weilte dort gerade des Ordenskapitels wegen der Missionsbischof Anzer, um über die Arbeit in Süd-Schantung zu berichten. Nach einer gedruckt vorliegenden Darstellung des Bischofs vom Anfang November war die Lage der Mission eine günstige; es kamen zu ihm „fast täglich Abgesandte von verschiedenen heidnischen Dörfern und baten um Religionslehrer,

doch leider konnte man ihren Bitten nicht willfahren, da nicht Mittel genug zu Gebote standen.“ Mit dem Schutz durch eine heimatliche Großmacht stünde es jetzt auch besser als vor 1890, wo Frankreich, das bis dahin das Protektorat über alle katholischen Missionen in Ostasien ausgeübt hatte, aber selbst bei offenkundigen Mißhandlungen nicht immer eingriff und sich weigerte, Sühneforderungen für Missionare zu stellen, um seinen Handel nicht zu schädigen. Seitdem seine Missionare unter deutschem Schutz standen — ein Werk vom Bischof Anzer —, habe sich die Lage wesentlich verbessert, so führt der Bericht aus. Auch der chinesische Kaiser hatte sich freundlich gezeigt und noch 1895 den Bischof zum Mandarin zweiten Grades ernannt!

Schon am folgenden Tage, den 5. November, eilte der Bischof nach Berlin zum deutschen Kaiser, um ihn und den Staatssekretär des Auswärtigen Amtes von Bülow um Schutz und Sühne für die Tat anzuflehen. Dabei erklärte Anzer auf das unzweideutigste, „daß unsere Festsetzung in Kiautschu eine Lebensfrage sei, nicht nur für das Gedeihen, sondern geradezu für den Fortbestand der chinesischen Mission“. So sprach Anzer wenige Tage, nachdem er den oben angegebenen günstigen Bericht in Steyl gegeben hatte, bloß weil einige irreguläre, fanatisierte, gegen „fremde Teufel“ rabiate Elemente zwei seiner Unterstellten ermordet hatten! Der deutsche Kaiser nahm seine Bitte huldvollst entgegen und beorderte sofort mehrere Kriegsschiffe zur Kiautschubucht, wo ein chinesisches Soldatenlager durch einen Handstreich genommen wurde. In seiner Proklamation vom 14. November 1897 sagte dann Vizeadmiral von Diederichs ausdrücklich: „Die Besetzung geschieht, um Bürgschaften zu haben für die Erfüllung von Sühneforderungen, die an die chinesische Regierung wegen der Ermordung deutscher Missionare in Schantung gestellt werden müssen.“ Und der Bischof triumphierte: „Es war der blutige Tod unserer Mitbrüder, welcher den deutschen Adler an das Ostgestade Chinas führte.“ Also unsere Festsetzung in Ostasien geschah unter dem Vorwand des Schutzes der Religion, das war das politische Karma; und die verderbliche Verquickung der Mission mit politischen und militärischen Machtaktionen war das Karma der Mission! — Eine Mission, die erklärt, daß ihr Fortbestand von politischer Hintermacht und militärischen Strafexpedi-

tionen abhängt, hat eigentlich kein biblisches Recht auf Bestand! Aber das schien damals zum Dogma der deutsch-katholischen Mission zu gehören, denn in einer am 13. Februar 1898 im besetzten Tsingtau gehaltenen Predigt stellte Pater Erlemann die merkwürdige These auf: Die größten Missionserfolge sind immer da, wo der weltliche Arm der Kirche das Schwert leiht! Wie er diese Behauptung geschichtlich belegen will, ist nicht zu ersehen.

Zu dieser Verquickung mit der Politik und dem Entleihen des weltlichen Armes kam nun noch die harte Sühneforderung des Bischofs. Zunächst strenge Bestrafung der Mörder, die natürlich nirgends zu finden waren. Viele Dutzende von Verdächtigen wurden verhaftet, gefoltert und wieder heimgeschickt, bis man zwei Unschuldige, die bei der Folter gestanden, hinrichtete! — Dann eine direkte Entschädigung von 3000 Täls = 9000 Mark, obwohl bei dem nur wenige Minuten dauernden Überfall nichts geraubt worden war. Vor allem aber die Sühneforderung von sieben Missionsresidenzen und drei Sühnekirchen, deren zwei ich in Yenschufu und Tsiningschu sah. Die chinesische Regierung wurde so gezwungen, enorme Summen zugunsten der katholischen Mission zu zahlen und Tsingtau zu verlieren. Das ist ein „Heidengeld" und erzwungenes Blutgeld! Eine vierte Forderung war die Abberufung des fremdenfeindlichen Mandarin Li-ping-heng, der sich grollend zurückzog und dessen Truppen dann 1900 gegen 7000 Christen in der Boxerzeit niedermachten.

Diese offenkundige imperialistische Geste mag ja bei der katholischen Mission naheliegen, aber irgendwann oder irgendwie ist eine belastende Verbindung mit der Politik, mit Waffenerfolgen, ein Deckungnehmen hinter den Waffen des Heimatlandes, keiner Mission ganz erspart geblieben, auch nicht der amerikanischen, obwohl ihr das noch am wenigsten anzuhängen ist. Ihr Karma liegt auf anderem Gebiet. Der amerikanischen Mentalität entsprechend ist auch die amerikanische Mission in China von vornherein mehr auf friedliche Durchdringung eingestellt. Sie hat nicht annähernd die scharfe Verquickung mit imperalistischen Tendenzen, wie wir es oben erlebten, eher will sie China selbst politisch befreien und kulturell heben und auf eigene Füße stellen. Sie schließt sich da ganz der Diplo-

matie ihrer Regierung an, die die Politik der offenen Tür nach Menschenmöglichkeit aufrechterhalten hat und die Boxerentschädigungen für eine Kulturpropaganda, in Amerika an zu entsendenden Chinesen oder in China durch die Mission, verwendete. Auch hat Amerika keine eigenen Fremdenkonzessionen begehrt noch sich an der Zollkontrolle beteiligt, nur die eigene Konsulargerichtsbarkeit gefordert. So kommt es, daß die amerikanische Mission auch einen Pferdefuß hat, der von ihr gar nicht als solcher empfunden noch ängstlich versteckt wird, das ist ihr überwiegendes Eingestelltsein auf Kulturpropaganda. Bei der Gründungsfeier der vor den Westtoren von Peking eben neuerbauten Missionsuniversität, von allen angelsächsischen Gesellschaften gemeinsam betrieben, wurde eine Urkunde verlesen, die Zweck und Ziel dieser Missionsanstalt dahin umschreibt: „China braucht gebildete Männer zur Entfaltung seiner Industrie, Banken, Eisenbahnen und seines Unterrichts: vor allem aber braucht China Erziehung in den Grundsätzen der Demokratie und des Republikanismus." — Eine Fülle von amerikanischen christlichen Literaturgesellschaften verbreiten kulturelle Monatsschriften mit dem Inhalt, daß das Christentum den höchsten Nutzen bringe für Staat und Gesellschaft, für Familie und Erziehung, indem es zur Demokratie, zur Frauenbildung, zu Frauenrechten, zur Koedukation erzöge, Sklaventum und Fußverkrüppelung, Kurpfuschertum und Mädchenaussetzung bekämpfe. — In Missionsmuseen führt die vereinigte angelsächsische Mission den Chinesen durch Bild, Statistik und Modell die Wunder der Wissenschaft, Technik, Industrie, Kunst und Mechanik des Westens vor und zeigt ihnen den hohen heimischen Kulturstand von Heer, Marine, Handel, Schulbildung und Presse; in dem Museum in Tsinanfu ist eine Halle dem Roten Kreuz gewidmet und zeigt an einer Wand eine zweisprachige Kundgebung für die allgemeine Bruderschaft der Menschen, für Vaterschaft Gottes und eine universale Friedensbotschaft für die ganze Welt. Ein anderer Saal ist der Darstellung der Bibelverbreitung und Bibelübersetzung gewidmet. In der Mitte aber ist ein Hörsaal eingebaut, in dem von Zeit zu Zeit alle Besucher gesammelt werden, um eine Ansprache entgegen zu nehmen in dem Sinne, wie ich sie hörte: daß das Christentum

und die westliche Kultur die beste Grundlage großer und mächtiger Staaten sei! — Den größten Einfluß in diesem Sinne haben wohl die „Christlichen Vereine junger Männer und Mädchen" (YMCA, YWCA), die seit 1902 in ein Hauptkomité in Shanghai zusammengefaßt sind mit national-chinesischer Leitung. Sie haben im Darbieten von Gaststätten, Lesehallen, alkoholfreien Gesellschaftsräumen Imponierendes geschaffen, aber mich hat oft der spontane Wechsel von Spiel, kulturbildendem Vortrag, Sport und Bibelstunde abgestoßen. — Aus diesem Kulturträgerbewußtsein heraus kommt wohl auch die Neigung der angelsächsischen Missionare, für ihre Stationen einen gewissen Standard von Komfort, Zivilisation und Kultur zu fordern und sich zu sichern, als da ist Auto, Tennisplatz, Wasserleitung, WC. u. a. Aber damit kann leicht ein Herabsinken zu einer etwas alltäglichen, wenig enthusiastischen Berufsauffassung bürgerlicher Art und privater Behäbigkeit sich einstellen. Oft mußte ich in China an ein Wort von Professor Bornhausen denken, das er einmal auf einem Missionskursus über Amerika sprach: „Mission ist da ein bürgerlicher Beruf geworden, der seinen Inhaber recht gut und geschmackvoll ernährt. Märtyrertum ist in diesen dem Pazifismus huldigenden Kreisen höchst unbeliebt! Die Zahl der oft als morituri gegrüßten Missionare dürfte da nicht allzugroß sein! Die Asiaten lächeln über den Missionar, der keinen Mut zur Paradoxie des Christentums mehr hat!"

Ist der Missionar einmal Propagandist geworden und noch dazu nicht bloß seines heimatlichen Kirchentums, sondern sogar seiner heimatlichen Landeskultur, will er bloß ab-typen und ab-stempeln, dann hat er wohl den Beruf, das Christentum auf fremden Boden zu verpflanzen und dort bodenständig wachsen zu lassen, verfehlt. Dann wird er am wenigsten fremde Eigenart verstehen und wird tun, worüber die Chinesen den Angelsachsen gegenüber klagen: Ihr knebelt unsern Geist! Dabei ist die angelsächsische Mission in China derartig quantitativ führend, daß den Chinesen der Begriff der christlichen Mission mit der angelsächsischen fast zusammenfällt. Die zwölf führenden Missionsgesellschaften sind angelsächsischer Art, und erst an 23. Stelle kommt die Baseler und erst an 35. die Berliner Mission! Darum ist China geneigt, christliche Mission mit angel-

sächsischer Kulturpropaganda zu identifizieren, obwohl ich nicht den Eindruck gewonnen habe, daß die amerikanische Mission sich auf Verbreitung demokratischer Gesinnung und der Abstinenz, auf Abhalten von prayer-meetings und Bibelstunden beschränke oder in Verkündigung von Pazifismus, Frauenrechten und Koedukation sich erschöpfe, sondern daß sie viel praktisches Christentum schafft und verbreitet, getragen von den Ideen: Reich Gottes, Vaterschaft Gottes, Bruderschaft der Menschen.

Auch erkennt Amerika wohl hier und da die angedeutete Gefahr des Verlierens des Innersten über der äußeren Betriebsamkeit. So hatte Dr. Mott für seine Konferenzen mit den Vertretern der chinesischen Missionen im Januar 1926 als Hauptthema aufgestellt: „Wie kommt es, daß die christliche Bewegung in China mehr den Eindruck eines Betriebes als einer geistlichen Macht erweckt?"

Drei Fälle als Belastungen der christlichen Mission in China habe ich herausgegriffen als mehr oder weniger selbsterlebt: Betrug, Deckung hinter politische und militärische Macht und Kulturpropaganda. — Wer nach Sühne rief den Chinesen gegenüber, wie Missionsbischof Anzer tat, soll sich nicht wundern, wenn die Chinesen ihrerseits auch einmal nach Sühne rufen dieser Mission gegenüber! Der Sühnebegriff und Karmagedanke ist ja auch in seiner Grundidee ein biblischer und christlicher, ein Bestandteil des göttlichen Erziehungswillens! Darum darf es nicht wunder nehmen, wenn immer wieder Sühnezeiten und Bußtage für die christliche Mission in China kommen in der Form von Krisen.

Man könnte meinen, der Boxeraufstand mit seinem Strom von Christenblut habe genug gesühnt; aber einmal hat man festzustellen, daß nach ihm das System und die Einstellung der Mission sich nicht wesentlich geändert hat, sondern nach wie vor die Exterritorialität, die Kulturpropaganda, der Kanonenschutz der Heimat für die Missionare weiter bestand und ausgeübt und ausgenutzt wurde. Sodann wollen wir nicht vergessen, daß unser christlicher Karma- und Sühnebegriff etwas anderes ist als der indisch-ostasiatische: das göttliche Karma ist keineswegs ein System absoluter Kausalität und strengsten Kausalnexus, wo alles menschliche Tun und Fehlen wie ein Rechenexempel aufgeht, sondern es ist wie eine kontinuier-

liche Lernschule, eine Bewährungsfrist, ein dauernder Bußruf bis zur gnädigen Erlösung. Darum werden Krisen immer wieder kommen und müssen Bußrufe immer wieder gehört werden! Endlich ist jede Schuld, sind Fehler und Mißgriffe fast immer solidarischer Art, und die Sühne und Krisis trifft daher die ganze Masse, nicht bloß den einzelnen Schuldigen, auch nicht immer in derselben Generation. „Die Väter haben Herlinge gegessen und der Kinder Zähne sind stumpf geworden!" Und wenn diese sühnende und erziehende Krisis im Augenblick die deutsche Mission weniger trifft, so ist das nicht unser Verdienst, denn auch die deutsche Mission ist karmabelastet, sondern es ist eine ungewollte Auswirkung des Versailler Vertrages, der uns die Waffen für politischen Imperialismus aus der Hand geschlagen hat und uns Vorrechte zwangsweise nahm, die wir freiwillig nicht darangegeben hätten. Seitdem so die Deutschen, auch als Missionare, kein Faktor in der politischen Auseinandersetzung mehr sind, ist bisher die Krisis an ihnen scheinbar gnädig vorübergegangen.

2. Die Krisis der Mission.

Die drei karmabildenden Ursachen, mit denen ich so deutlich in China in Berührung kam, haben neben einigen anderen eine Gegenrechnung entstehen lassen, die sich in Gericht und Krisis der christlichen Mission entlud. Auf seiten des Debetkontos fanden sich zwei Posten, die stark zusammenwirkten als wertherabsetzende und wertauflösende Größen gegen die christliche Mission; sie heißen Nationalismus und Kommunismus. Diese zwei ihrer Grundidee nach feindlichen Brüder wurden Freunde in China gegen den gemeinsamen Feind, die Fremden mit ihrem Import, heiße er nun Imperialismus oder Christentum.

Der Nationalismus in China hat, wie sein Name schon sagt, sich immer in Extremen bewegt; einst in der Form des dummstolzen, sich nicht belehrenlassenden Hochmuts, sich Zentrum und Nabel der Welt zu nennen und sich so aufzuspielen, hat er heute noch nicht den Weg der ruhigen, abgeklärten, harmonischen, erhebenden und stärkenden Vaterlandsliebe gefunden, sondern bewegt sich immer noch in Extremen, in Hetzreden, Brandartikeln, Gewalt-

bünden, geschürt von Studenten oft unreiffster Art, die zwar Uniform tragen, aber meist nur in Büros sitzen oder Straßenreden halten, während andere sich verbluten müssen auf den Schlachtfeldern. Die politische Seite dieses Nationalismus braucht hier nur kurz angedeutet zu werden, da seine politischen Ziele sich in die zwei Schlagworte fassen lassen: Abschaffung der Fremden-Vorrechte und der ungleichen Verträge! und: China den Chinesen! Aber seine Auswirkung gegen die Mission ist ungleich stärker. Diese nationalistischen Kreise empfinden natürlich das Christentum als noch viel fremder und ausländischer als wir etwa den Buddhismus in seiner Europapropaganda empfinden, denn das Christentum ist zwar von einem Asiaten gestiftet, kam aber zu den Chinesen in Verbindung und Gefolgschaft politischer Gewaltakte der Europäer: die Jesuiten kamen mit den Portugiesen, die Protestanten mit den Holländern und Engländern, während die Propaganda des uns rassen- und zonenfremden Buddhismus ohne politische und fremde Aktionen und Gewaltmaßnahmen bei uns einsetzte.

Je schärfer und radikaler dieser Nationalismus in der Regierung, besonders im Süden, vertreten ist, desto mehr wirkte er sich nun in offenen Maßnahmen gegen Missionsunternehmungen wie Schulen und Hospitäler aus und legte damit der Mission eine Erschwerung auf, die fast an ein Illusorischmachen des Erfolges und ein Aufheben des inneren Sinnes der praktischen Missionsarbeit grenzt. Denn wenn die Leitung einer anerkannten Schule, auch einer privaten wie die der Mission, in rein chinesischen Händen sein muß und jeder Religionsunterricht als Lehrfach verboten ist, so sinkt damit jede Missionsschule, wenn sie staatlich anerkannt sein will, zur rein weltlichen Kulturschule herab, wo man religiöse Beeinflussung nur ganz indirekt ausüben kann; wenn man aber diesen auch für Nordchina geltenden Vorschriften nicht genügt, so gilt die Schule als nicht-registriert und wird geschlossen, wie ich es in der nächsten Nähe Tsingtaus erlebte, wo eine Missionsschule polizeilich aufgehoben und versiegelt wurde, weil der Missionar christlichen Unterricht offiziell erteilt hatte. — So kam es auch, daß eines Tages in Südchina auf vielen Missionsgrundstücken, die auf Grund jener im ersten Absatz geschilderten Verträge erworben worden waren, eine Tafel

auf obrigkeitlichen Befehl errichtet wurde mit der Inschrift: Regierungs-Eigentum!, wobei nun kein Mensch recht wußte, ob das einen Schutz oder eine Enteignung bedeuten sollte. — Daß durch solche Haltung der Regierung der zügellosen Jugend in China — man nennt sich dort vom 15. oder 16. Lebensjahr ab als höherer Schüler schon Student — der Rücken gestärkt wird und ungesetzliche nationalistische Exzesse ausgelöst werden, ist klar.

Ebenso nahe liegt, daß der überall in der Welt, besonders aber in Rußland benachbarten Ländern sich unliebsam und unverschämt aufdrängende Bolschewismus und Kommunismus von Moskau her fruchtbaren Boden in China fand, besonders als nun zwei führende Männer Chinas, wie Dr. Sun Yat Sen und der General Feng, eine politische Anlehnung an Rußland empfahlen oder gar durchführten. Es ist auffällig, daß beide, gerade als Christen und Täuflinge der amerikanischen Mission, diesen Schritt taten, beide dazu durch den von christlichen Völkern an ihrem Lande ausgeübten Imperialismus und Terror, sowie durch das Schweigen der Mission zu solchen Gewaltakten veranlaßt. So gab der „Vater der Revolution", Sun, in dessen Programm nur die drei Begriffe: Nationalismus, Demokratie, Sozialismus stehen, also nichts speziell Kommunistisches, doch auf seinem Sterbebett seiner Kuomintang-Partei den Rat: Schließt euch an Rußland an, es ist die einzige Macht, die heute dem Recht gegen die brutale Macht hilft! Und so kamen die kommunistischen Führer in diese sonst gemäßigt republikanische Partei und begannen ihr vergewaltigendes und aufreizendes Spiel und glaubten, wie in Rußland mit kleinen Minoritäten herrschen und terrorisieren zu können! — Aus gleichem Anlaß, um einen Bundesgenossen gegen den westlichen Imperialismus zu haben, ging Feng nach Moskau, ließ seine zwei Kinder an der dortigen Sun-Universität für Chinesen zurück und mußte nun die betrübende Erfahrung machen, daß, wer Moskau den kleinen Finger reicht, dem nimmt es die ganze Hand, oder chinesisch ausgedrückt: wo des Kameles Haupt erscheint, da schiebt sich bald der ganze Körper nach! Beide Führer wollten nur Moskaus politische, militärische und finanzielle Beihilfe, lehnten aber die wirtschaftlichen und sozialen Experimente der Sowjets ab; sie ahnten wohl nicht, daß Moskau an diesen Ideen und einer Um-

sturzbewegung mehr lag als an Waffenlieferungen, bis vielen über Moskaus Propagandafeldzug die Augen aufgingen. Schon war aus diesem roten Feldzug eine Massen- und Putschbewegung geworden gegen Religion im allgemeinen wie gegen Christentum im besonderen, deren Führung den Besonneneren und oft genug auch den nur auf ein politisches Bündnis eingestellten Regierungsmännern entglitt.

Über die Gestaltung und Auswirkung dieser bolschewistisch-kommunistischen Wühlarbeit geben die in der Pekinger russischen Gesandtschaft erbeuteten Dokumente, die die Peking and Tientsin-Times in einzelnen Sonderdrucken mit Faksimiles herausgab, genügend Aufschluß. Sie zeigen, daß der eigentliche Störenfried in Moskau sitzt. Die Gesandtschaft wird von Moskau aus aufgefordert, das chinesische Volk bei jeder Gelegenheit gegen die Europäer, besonders gegen die Engländer aufzuhetzen, bis zu Massakern und Plünderungen, um ein internationales Eingreifen hervorzurufen. Es wird angeraten, die Grundsätze des Kommunismus nicht alle auf einmal anzuwenden, um nicht die Stellung des imperialistischen Nordgenerals Tschang-Tso-Lin zu stärken und die Spaltung der Kuomintang zu beschleunigen. Auch müsse im Blick auf Japan Vorsicht angewendet werden, weil es in kürzester Frist Truppen nach China senden könne. So sollte der Kampf um die Einigung Chinas für die Sonderzwecke des Kommunismus ausgebeutet werden.

Diese zersetzende, politische und geistige Inflation scheint mir aber zum größten Teil für China überwunden und ihr Ausscheidungsprozeß im Fortschreiten begriffen zu sein. Feng hat die kommunistischen Ideen abgelehnt, die russischen Berater der südchinesischen Regierung mit Borodin an der Spitze sind abgerückt und heimgekehrt, endlich ist die kommunistische Minorität aus der Volkspartei ausgetreten und in die Opposition übergegangen und erst die Zukunft wird lehren, ob sie sich überhaupt eine ins Gewicht fallende Opposition zutraut. Das hat sich nun auch auf dem Gebiet der antichristlichen Bewegung ausgewirkt: die Rheinische Mission berichtet, daß in Südchina die Plakate: Nieder mit dem Imperialismus und dem Christentum! ersetzt worden sind durch solche mit der Aufschrift: Nieder mit dem Kommunismus! Damit ist die Krisis der Mission, sofern sie von kommunistischen Drahtziehern und auf-

gepeitschtem Mob veranlaßt war und gleich dargestellt werden wird, auch im Abnehmen und wird allmählich wohl ganz abflauen. Darum ermöglicht es sich, eine Bilanz zu ziehen und eine vorläufige Übersicht über Verluste und Folgen der Krisis zu geben. Sie hat sich ausgewirkt in einem Martyrium und in einer Evakuation der christlichen Mission in China.

Das Martyrium setzte, wie schon zu Anfang gesagt, wieder zu Weihnachten ein und traf die fremden Missionare so gut wie die einheimischen Pastoren und Christen, die als „Jagdhunde der Fremden", als antinational, als Fremdenfreunde, als Anhänger der ungleichen Verträge gebrandmarkt wurden. Aber der Umfang dieses Martyriums reicht zahlenmäßig nicht entfernt an den der Boxerzeit heran, wo allein 25 000 Christen heldenhaft Martyrium erduldeten. Überhaupt kann man die neue Bewegung mit der ehemaligen Boxerverfolgung kaum vergleichen. Damals war China politisch noch einheitlich, diesmal in zwei bis drei Lager gespalten, die nicht gleichmäßig zum Problem eingestellt sind. Damals herrschte bei den Unruhstiftern grobe Unkenntnis, Aberglaube und Zauberspuk, ein Sichverlassen auf magische Unverletzlichkeit den Feuerwaffen der Fremden gegenüber, heute aber Aufgeklärtheit über Kampfmittel auf beiden Seiten und ein Verfügen über moderne Munition, wenn auch oft aus Restbeständen des europäischen Weltkrieges stammend! Damals stand die offizielle Regierung von Peking auf seiten der Boxer und das Telegramm der Kaiserin Tsihi: Treffend Fremde unbedingt töten, Fremde fliehend ebenfalls töten! steht nach Öhler (China und die christliche Mission, S. 207) historisch fest. Diesmal stand offiziell die Regierung gegen die Ausübung von Gewaltakten, wenn sie auch zum Schutz der Fremden oft zu spät kam.

Eine Märtyrerliste läßt sich naturgemäß noch nicht geben, aber es seien die markantesten Fälle genannt, soweit sie durch Missionsberichte oder englische Zeitungen aus China bekannt geworden sind. Bei dem Überfall auf Nanking im März 1927 ist Dr. Williams, der Vizerektor der Missionsuniversität, ein Presbyterianer, ermordet worden, was um so tragischer erscheint, als er der nationalen Bewegung in China sehr freundlich gegenüberstand. — Ein kanadischer Missionar der China-Inland-Mission, namens Slitcher, wurde auf

der Flucht vor den Augen seiner Frau mit einem Kind und einem katholischen Priester zusammen ermordet. Drei Schwestern derselben Mission mußten fliehen und haben eine abenteuerliche Reise von der Provinz Kansu durch die Mongolei nach Omsk in Sibirien gemacht. — Ein chinesischer Pastor in Tschangtscha wurde gesteinigt, weil er die behördlichen Plakate zum Schutz der Missionen angebracht hatte. — Ein Bericht der Rheinischen Mission sagt, daß man die Gottesdienste auf Wochentage verlegte, da bei ganz feststehenden Terminen die Soldateska zu störend eingriff; aber die auch wochentags stets anwesenden Soldaten schmähen so schändlich sie nur können; so hoben sie während des Gottesdienstes, so oft der Name Christi genannt wurde, einen toten Hund an den Beinen hoch und riefen: Das ist Christus! — Zwanzig katholische Missionare, die aus der Provinz Honan flohen, sind seitdem verschollen —, zwei chinesische Pastoren der Liebenzeller Mission wurden mit schimpflichen Abzeichen durch die Straßen getrieben und dem Gespött und Mißhandlungen preisgegeben. — Doch das alles sollen nur einige herausgegriffene Beispiele sein, um ein ungefähres Bild zu geben.

Diese Verfolgung gegen die Christen, fremde wie einheimische, wirkt sich jetzt auch anders aus als 1900 bei den Boxerunruhen, nämlich in der Form eines Exodus, eines Abziehens der Mehrheit der Missionare. Bis auf einen Bruchteil haben alle Missionare ihre Stationen verlassen, und zwar aus den Reihen der amerikanischen, britischen und skandinavischen Mission, dagegen keine deutschen und deutsch-schweizerischen. Das ist eine Evakuation, eine Retraite, die eine viel schlimmere Krisis der Mission bedeutet als das Todesmartyrium einer Anzahl von Missionaren und christlichen Pastoren oder das Plündern und Säkularisieren von Missionsbesitz. — Meist hat sich der Abzug der Missionare geordnet und geregelt vollzogen, manchmal fluchtartig unter Hinterlassen allen Eigentums, um nur das nackte Leben zu retten.

Über die quantitative Ausdehnung dieses Exodus gibt der Chinese Recorder 1927, Nr. 5—6, Übersicht. Die Statistik von 1926 gibt für China die Zahl 8200 als europäische und amerikanische Missionsarbeiter an, also Lehrer, Ärzte, Prediger, Apotheker, Krankenschwestern, einschließlich der Frauen. Davon sind bis Juni 1927

etwa 60 Prozent von ihren Stationen fort, also etwa 5000! Von ihnen halten sich etwa 500 in Japan und dem dazu gehörigen Korea auf in ihren entsprechenden Missionsniederlassungen; etwa 1000 sind nach ihrem Heimatland zurückgekehrt, besonders solche, deren Urlaub bevorstand, oder sind auf die zu Amerika gehörenden Philippinen geflüchtet; etwa 3000 sind in den Hafenstädten Chinas konzentriert, wie Hongkong, Tsingtau, Shanghai; in Shanghai sind allein etwa 1500, wo sie sich mit Sprachstudien und Beratungen über die Lage beschäftigen. Nur insgesamt 500 angelsächsische Missionare sind im Innern an ihren Stationen geblieben. — Das heißt also, daß ganz China, am meisten Mittelchina mit dem Yangtsetal, von über der Hälfte aller Missionskräfte evakuiert ist und daß dort die Christen auf eigenen Füßen stehen müssen, während in Nord- und Südchina die deutschen Missionen mit ihren gegen 300 Angestellten alle am Platze sind.

Der Besitz dieser evakuierten Stationen ist meist chinesischen Angestellten oder der chinesischen Gemeinde übergeben worden, zum geringeren Teil ausgeplündert oder weltlichen Zwecken zugeführt. Nur der American Board hat seine Anstalten bis Herbst 1928 geschlossen, ohne sie zur Aufrechterhaltung des Betriebes abzugeben, da sie meinen, daß den chinesischen Christen Übergebenes so gut wie verloren sei; sie wollen später, wenn sie zurückkommen, volle Kontrolle und volles Besitzrecht beanspruchen. — So verwalten Studenten oder Angestellte den größten Teil der evakuierten Institute, in denen etwa 100 Millionen Dollar investiert sind. Wenn das wirklich eine endgültige Preisgabe und eine Art Konfiskation durch die Chinesen bedeuten sollte, so wäre das freilich ein Zuwachs und Gewinn, den die stark selbständigen Christen in China schon lange liebäugelt und betrieben haben. Selbst wenn sie diese Anstalten später herausgeben sollten, so werden sie sie doch nicht aus ihrer eigenen Kontrolle und Oberhoheit entlassen! — Die Missionsschulen sind meist in Betrieb; von den 13 Missionscolleges sind 10 offen, 6 davon unter dem rein chinesischen Lehrkörper. Die enteigneten oder besetzten Missionsgebäude sind in Kasernen oder Proviant- oder Munitionsdepots verwandelt, so etwa in Wutschang, wo am 26. Juli das in der amerikanischen Kirche untergebrachte

Muntionsdepot explodierte und 13 Soldaten tötete und die Kirche zerstörte.

Dieser Exodus der 5000 Missionare ist natürlich eine Katastrophe im Sinn eines Wendepunkts in der chinesischen Missionsgeschichte und geht an Wirkung noch über das, was man im Weltkrieg erlebte, als die deutschen Missionen aus Indien und Afrika evakuiert wurden, hinaus. — Ich spreche hier immer von „Evakuation“ und meine damit das Wort nicht im engeren Sinne der zwangsweisen und gewaltsamen Abtransportierung, sondern nur in dem tatsächlichen Sinn von „Freiwerden“, wobei der Anlaß, ob mehr befohlen oder freiwillig, zunächst offen bleibt. Seinen Posten als Missionar zu verlassen, ist ja letztlich eine Gewissensfrage. Der hier vorliegende Befehl der Konsuln an alle angelsächsischen Missionare, nach dem Nankingüberfall überall hingesandt, ist nur ein äußerer Obrigkeitsbefehl; deutsche Missionare, die später von ihren Konsuln denselben Befehl erhielten, haben ihn nicht befolgt, sondern scharf kritisiert, standen ja auch vor den Chinesen etwas sicherer da als die angelsächsischen Kollegen! Aber immerhin, wer auf konsularen Befehl seine Station verläßt, zeigt damit, daß er sich doch mehr als Staatsbürger fühlt denn als Gottgesandter und Bürger einer anderen Welt. Ich kann mir nicht recht denken, daß die amerikanischen und englischen Missionsheimatsgemeinden noch mit großer Inbrunst auch das in ihrem Gesangbuch stehende Missionslied „Wach auf, du Geist der ersten Zeugen“ singen werden! Nein, diesen entscheidenden Schritt zu tun, ist Gewissenssache, wie ja auch einige Hundert von ihnen auf ihrem Posten blieben. Es muß doch wohl jeder Einzelne entscheiden, ob er genug Glaubensmut aufbringt, zu bleiben und Gott mehr zu gehorchen als den Menschen, ohne dabei in das Extrem, Gott zu versuchen oder sich zum Märtyrertum zu drängen, zu verfallen, was man bei katholischen Patres mitunter etwas aufdringlich zu beobachten meint. Damit soll noch nicht über den, der seinen Posten verläßt, der Stab gebrochen sein, noch er als „Mietling“ gebrandmarkt werden! Gott allein mag entscheiden zwischen Hirtentreue und Mietlingssinn! Aber es gewinnt immerhin den Anschein, als ob die 5000 „Sezessionisten“ nur zu schnell und problemlos die Ent-

scheidung gefällt haben im Sinne eines allem Märtyrertum vorbeugenden Abbaues, verschanzt hinter dem Wort: Jedermann sei untertan der Obrigkeit! Schon oben (S. 31) zeigte ich, wie der angelsächsischen Mission innerlich eine Martyriumsbereitschaft und Begeisterung abgeht! Schließlich mag die rein politische Erwägung gesiegt haben, daß sie bei weiteren Unruhen ihrer Regierung keine Komplikationen bereiten, ihr vielmehr freie Hand für jede politische Aktion lassen wollten.

Aber ob nicht doch von seiten der Missionare wie von ihrer heimatlichen Oberleitung noch andere, geheime, unausgesprochene Erkenntnisse dahinter gestanden haben mögen? Wenn ich mich eines Gespräches mit einem amerikanischen Missionar in Südchina erinnere, so könnte ich es leicht weiterspinnen in dem Sinn: wir sind ja augenblicklich bei der antifremden und antichristlichen Bewegung und etwas feindseligen Haltung der Regierung doch nur ein Passivum, kein Aktivposten in der Christianisierung Chinas, wo man unsere Schulen zum religionslosen Betrieb verurteilt hat und unsere Hospitäler in Selbstverwaltung übernehmen will und unsere Gemeinden sich bewußt von der Missionsleitung lösen wollen. Da soll man resignierend den Platz räumen und jene Arroganten handeln lassen und ihnen Testproben zuschieben, sei es, daß sie sich bewähren oder durch Schaden klug werden!

Ja, ich möchte noch einen Schritt weiter gehen in der Mentalität der angelsächsischen Sezessionisten: ob nicht indirekt ein Zugeständnis von Fehlern und Verfehlungen, von Mißgriffen und Mißerfolgen des bisherigen Systems und Betriebes in diesem Exodus liegt? Als ich im Sommer 1926 in Südchina weilte, erfolgte gerade von seiten des Nationalen Christenrates eine Rundfrage an alle chinesischen Kirchenangestellten mit der Anfrage: „Welcher Missionar hat Handel getrieben (Nestles Kindermehl, Nähmaschinen, Kulianwerbung im Kriege)?“ Diese Anfrage dürfte eine deutliche Spitze gegen die amerikanischen Missionare haben! Oder die Fragen: „Glaubt ihr, ohne Missionare auskommen zu können?“ — „Erhaltet ihr für eure Kasse direkte Missionsgelder?“ Schon bloß diese oft recht suggestiv gestellten Fragen, selbst wenn man das Ergebnis der Rundfrage unbeachtet läßt, zeugt von einem starken Willen, die

Konsequenzen aus der Vergangenheit gegen die Missionare zu ziehen. Dann verstünde sich der Rückzug der Missionare als ein durch äußere Anlässe geschickt inszenierter, um tiefere Differenzen mit den Chinesen und peinliche Entgleisungen zu verhüllen und so sein „Gesicht zu wahren", denn darauf kommt es für den Fremden in China noch mehr an als für Chinesen unter sich. Nachdem Raum und Zeit, Abstand und Trennung zwischen eingeschoben war zur beiderseitigen Selbstbesinnung, hofft man später wieder anzuknüpfen und mit gut gewahrten Gesicht einen neuen modus vivendi und agendi finden zu können. Es haben viele chinesischen Christen den Abzug ihrer Missionare nicht recht verstanden und aus einer überflüssigen Panik und Überschätzung der Gefahr äußerer Art nicht genügend erklären können und es ihnen geradezu übelgenommen; die Abgewanderten hätten allesamt ihr Gesicht verloren, so denken manche!

Die Lage für beide Teile ist augenblicklich außerordentlich schwer zu beurteilen. Jedenfalls stehen wir hier vor dem größten Missionsereignis der neueren Missionsgeschichte, einem Ereignis mit negativem Vorzeichen im Augenblick versehen. Wie wird die Zukunft der Mission in China sich gestalten, und wird sie diese Krisis überwinden?

Übertrieben erscheint mir die Auskunft, daß nun die Nacht käme, da niemand wirken kann, also daß die Mission abbräche. Auch scheint die Kölnische Zeitung (1927, Nr. 308) zu pessimistisch zu urteilen, wenn sie schreibt, daß China auf den Zustand von 1911 zurückgeworfen und auf ein Menschenalter kulturell von Europa getrennt sei! (Immerhin eine ziemliche Anerkennung der bisherigen Missionsleistung!). Sondern die Lage und Absichten der Missionsleitungen sind doch wohl die, daß sie ihr Werk, wenn auch in veränderter Form, wieder aufnehmen werden in absehbarer Zeit. Ich glaube sogar, daß man die Zeit der schädigenden Rückwirkungen auf die Gebefreudigkeit der Heimat, so lange draußen nichts geschieht, nach Möglichkeit abzukürzen versuchen wird. Wenn der rote Terror in China verraucht sein wird oder wenn es gar eintreten sollte, daß die chinesischen Christen mit dem Betrieb allein nicht fertig werden und gar die Abgezogenen zurückbitten, wenn diese dann als Helfer in der Not, als die Unentbehrlichen, als die

Überlegenen einziehen dürften — das hieße mit Gottes Hilfe sein Gesicht gewahrt haben! Das gäbe wohl gar Anlaß zu Ansprüchen und Forderungen besonderer Art! Ob solche Rückkehr wünschenswert wäre, ist fraglich! Es hängt jetzt jedenfalls alles von der Haltung und Leistung der chinesischen Christenheit ab, ob sie in dem Strom, in den sie geworfen ist, wird schwimmen können. Wir stehen mit der Krisis der Mission zugleich vor der Krisis der Christenheit in China; wir stehen an der Schwelle einer neuen Zeit in der Geschichte des Christentums in China; den Schlüssel zur Tür hat die Christenheit Chinas in der Hand!

3. Die Krisis der Christenheit Chinas.

Der Ausweg aus der Krisis sowie ihr effektiver Ertrag und ein gut Stück der Zukunft des chinesischen Christentums ist jetzt überwiegend in die Hand der chinesischen Christen gelegt. Eine stattliche Anzahl von Missionsgemeinden, das heißt von Gemeinden, die von der Mission in Leitung und Finanzen abhängig waren, müssen mit ihrer Kirche, Schule und Gemeindebetrieb auf ein bis zwei Jahre, vielleicht dauernd, auf eigenen Füßen stehen; und viele selbständige, bisher schon unabhängige Gemeinden müssen nun zu ihrer Kirche und eventuell Schule noch die evakuierte Missionsschule, Hospital, Seminar, Universität, Bibliothek, Museum, Druckerei, Presse- und Übersetzungsbüro und anderes mit übernehmen, bedienen und finanzieren, denn gerade die Geldfrage, ob die heimischen Missionsgesellschaften auch im Augenblick die evakuierten Gemeinden und Anstalten weiter finanzieren werden, ist noch nicht geregelt. Die kleine Gruppe von chinesischen Christen steht über Nacht vor fast übermenschlichen Aufgaben, die man ihnen zuschob: Zeigt, was ihr könnt! Alle Christen in China scheint's sind sich der großen Aufgabe und der Verantwortung bewußt, aber auch viel Unsicherheit geht um und Bangen um das Vollbringen!

Natürlich äußert sich diese *Unsicherheit* nicht allzu offen, denn man will nicht flau machen, noch kleinmütig erscheinen; aber in manchen Äußerungen aus den Kreisen der chinesischen Christen klingt doch ein bitterer Ton, der die Schuld an einem etwaigen Miß-

lingen den Unterlassungen der Mission zuzuschieben sucht. Man fühlt sich wie ein Arbeiter, der plötzlich eine Maschine selber bedienen soll, deren Bau und Konstruktion er zwar mit ansah, deren Bedienung und inneren Gesetzen er aber bisher ferngehalten wurde! Oder wie ein Angestellter, der bisher nicht Prokura hatte, und nun plötzlich das Geschäft selbständig übernehmen soll! Oder wie ein Universalerbe, dem über Nacht eine Erbschaft zufällt, deren Quantität und Qualität er sich nicht gleich gewachsen fühlt. In der Tat, fast über Nacht fiel den chinesischen Christen ihre Forderung selfgoverning, selfpropagating und selfsupporting in den Schoß, an deren Erfüllung sie seit 1922 gebohrt hatten! Nun sollen sie sich und dazu noch eine Unmenge Missionsanstalten selbst regieren und finanzieren! Es scheinen an dieser Lage die ungestümen Forderungen der Christen ebenso Schuld zu tragen wie die ihr ausweichenden Missionen. Ob die chinesischen Christen das, wozu die Chinesen im allgemeinen seit ihrer Revolution sich unfähig gezeigt haben, nämlich zum Selbstregieren, hier im kleinen werden leisten können, davon hängt die Zukunft des Christentums und teilweise auch der Mission ab, ob sie sie wieder voll heranbitten oder nur in gewissen Positionen dulden werden.

Zu dieser inneren Unsicherheit kommt nun eine starke Uneinheitlichkeit in den Reihen der chinesischen Christen, wenn sie an die Lösung der Krisis selbstbewußt herangehen. Ich will an einigen Beispielen zeigen, wie verschieden die einzelnen lokalen Verbände an die Aufgabe herangingen. Wenn man nämlich alle die zukünftige Regelung von Mission und Kirche betreffenden Kundgebungen und Fragebogenergebnisse, deren ich habhaft werden konnte, überschaut, so sind es vornehmlich drei Punkte, in denen sich die ganze Uneinheitlichkeit der fordernden oder vorschlagenden Christen offenbart. Einig sind sie alle nur darin, daß sie die Zeit für gekommen halten, daß ihre Nationalkirchen die Kinderschuhe ausziehen und zum Wachstum und zur Selbständigkeit des Jünglingsalters fortschreiten und daß die Mission ihre Bevormundung und Oberleitung aufgeben muß. Sie wollen das weder als Unbotmäßigkeit noch als Undankbarkeit ausgelegt wissen, sondern als Anerkennung einer historischen Notwendigkeit und Reife.

Vorweggenommen sei hier der von Missionsseite angeregte Kompromißvorschlag, eine Arbeitsteilung zwischen beiden Größen zu statuieren, etwa so, daß die Mission die Außenpolitik und Außenmission der Nationalkirche übernimmt, besonders also das propagating, und den Chinesen mehr die Innenpolitik und den inneren Ausbau mit Kultus, Seelsorge, Erziehung und Organisation überläßt. Ich glaube nicht, daß das nur ein Provisorium wäre, das in wenigen Jahren zur Neuregelung zwänge, wie Missionar Dr. Fritz in seinem Buch „Christentum und nationale Strömungen in China", S. 11, meint, sondern denke, daß das Propagieren des Christentums den chinesischen Christen unter ihren Volksgenossen besser und ertragreicher gelingen sollte als den Fremden und daher ihnen überwiegend überlassen werden sollte. Der Gedanke der Arbeitsteilung schiedlich-friedlicher Art scheint mir sehr sympathisch, aber freilich bei den stark selbstbewußten Regungen der Chinesen wenig aussichtsreich. Er könnte etwa so ausgeführt werden, daß die Mission die Ausbildung der Führer übernimmt in theologischer, pädagogischer und medizinischer Hinsicht und sich dabei selber in Praxis und Theorie dieser Fächer in den Spitzen betätigt, daß aber die Chinesen ihren Kultus, die Vorbildung zu jenem Studium und ihre Organisationen sowie das Missionieren selber machen, natürlich ohne starre Grenzlinie. Dann würden sich auch die nun zu behandelnden umstrittenen drei Fragen leichter lösen.

1. Da ist zunächst die Geldfrage; sie ist natürlich der springendste Punkt der technisch-materiellen Seite der Zukunftsgestaltung des chinesischen Christentums und seines Verhältnisses zur Mission. Die Mehrzahl der chinesischen Christen vertreten den Standpunkt, daß die Missionsgelder der Heimatländer dem Bau des Reiches Gottes dienen sollen, das heißt also in China der als Reich Gottes sichtbar gewordenen Nationalkirche, und darum den Kirchenverbänden zur freien Verfügung zu stellen seien und von ihnen verwaltet werden müßten, also etwa noch freier als die vom Gustav Adolf-Verein oder Evangelischen Bund bedürftigen Gemeinden für bestimmte Zwecke überwiesenen Summen. Ja es wird der unsereinem dabei aufstoßende Einwand sofort widerlegt, daß Finanzierung und Kontrolle und Oberleitung sich gegenseitig nicht zu bedingen brauchten noch immer

in ein und derselben Hand liegen müßten, sondern daß es auch Selbstkontrolle und Selbstregierung bei finanzieller Abhängigkeit vom Anderen gäbe. Das befürwortete sogar ein amerikanischer Missionar Moffett (Chinese Recorder 1927, Nr. 5—6, S. 335) auf der Konferenz des Nationalen Christenrates in Shanghai im Februar 1927, und ein methodistischer Amtsgenosse nannte es ebenda unfair, jetzt mit dem Exodus der Missionare die Geldsendungen an die Gemeinden und Institute von der Heimat her abzubrechen! Nur in der von der Mission 1926 veranstalteten Rundfrage an die chinesischen Christen taucht in zwei Antworten zur Frage eine Ablehnung aller Gelder und Beihilfen auf, da sie die Macht und Kontrolle der Geber nach sich zögen und sie die Förderung des Christentums „mit fremden Mitteln" aufhielten und es selbst als „Fremden-Import" erscheinen ließen; Geld anzunehmen und zur Streitfrage zu machen, verdunkle überhaupt das reine Evangelium und verdächtige die Christen in China, Anhänger des Imperialismus und Kapitalismus zu sein. Auf die Zweifelsfrage freilich, ob die chinesischen Christen alles allein finanzieren könnten, erfolgt dann der Ausweg: Der Westen gebe nur soweit Geld als zur unmittelbaren Evangeliumsverkündigung gehöre, überlasse aber alle andere kirchliche und gemeindliche Tätigkeit den Finanzen der Nationalkirchen. — Ob der Betreffende auch jetzt nach der Evakuierung und dem Exodus der Missionare so sprechen würde, ist fraglich.

2. Die Unterordnungsfrage dreht sich darum, ob die Missionare, wenn sie zurückkehren, ihren Missionsleitungen oder der chinesischen Kirche unterstehen werden, wobei die Entscheidung, von wem sie ihr Gehalt bekommen, nicht als ausschlaggebend gilt. In jener Fragebogenumfrage von 1926 waren die meisten Antworten noch auf den Ton gestimmt, daß gemeinsame Räte, aus Missionaren und Einheimischen bestehend, die Besitzer der Immobilien, die Auszahler der Gehälter und Leiter und Oberaufseher sein sollten; also immerhin eine Art von Zusammenarbeit in gemeinsamen Aufsichtsorganen gipfelnd. Jedoch seit dem Exodus sind mir nur noch Stimmen begegnet, die eine Ein- oder Unterordnung der Missionare vorsehen, am schärfsten vielleicht ausgesprochen von der Ende April 1927 abgehaltenen Jahresversammlung der Nord-China-Mission des

American Board. In Abwesenheit der abberufenen Missionare beschlossen die Chinesen, jeden Unterschied zwischen Fremden und Chinesen in ihren Gemeinden aufzuheben. Die Synodalen werden von den Gemeinden gewählt, und sie können, wenn sie so wollen, nur Chinesen wählen; die Kirchenorganisation nimmt neben dem bisherigen Namen „Kongregationalistische Union" den Namen „Chinesische christliche Kirche" an. Alle Geld- und Personalsachen sind ihr unterstellt, auch alles Geld, das vom Ausland kommt. Es werden drei Abteilungen gebildet, für Evangelisation, für Erziehung und für ärztliche Mission. Es wurde gebilligt, daß die Missionare dem Abberufungsbefehl ihrer Konsuln gefolgt sind. Ob sie wieder zurückkehren werden, soll abhängen von dem Votum der örtlichen chinesischen Gemeinden. Die jetzt schon in Amerika auf Urlaub befindlichen Missionare sollen alle wieder nach China zurückkehren bis auf einen, der unerwünscht ist. Neue Missionare sollen nur drei ausgesandt werden. Die Gehälter der Chinesen sollen erheblich erhöht und neue Chinesen statt der Missionare angestellt werden. (Bericht der Peking-Tientsin-Times, 29. April 1927.) — So oder ähnlich werden die Missionare zwar nicht zum fünften Rad am Wagen degradiert, aber sollen nur noch als Berater, Freunde und freiwillige Assistenten der chinesischen Führer gelten, der chinesischen Nationalkirche oder der Gemeindeleitung subordiniert, „nach außen der Kirche untertan, nur im inneren Leben frei", wie ein Chinese auf der schon oben erwähnten Shanghaier Konferenz sagte (Chinese Recorder 1927, S. 332). Jedenfalls ist es mit jeder patronisierenden Haltung des Missionars endgültig vorbei!

3. Die ungleichen Verträge mit den europäischen Mächten, die für Rußland, Deutschland, Österreich und Belgien schon abgeschafft sind, sind ja der hauptsächlichste Stein des Anstoßes. Wiederholt haben Pastoren und Laien in China erklärt: an dem Tage, wo die ungleichen Verträge fallen, wird die christenfeindliche Bewegung zu vier Fünfteln verstummen! In dieser Tatsache sind wohl alle chinesischen Christen einig, aber sehr verschieden eingestellt in der Schärfe der Forderung an die Missionare.

Schon Ende 1926 erging eine diesbezügliche Forderung vom Nationalen Christenrat an die Missionare, daß sie um der Sache

willen der Abschaffung der ungleichen Verträge zustimmen und sich bewußt außerhalb ihrer Konsulargerichtsbarkeit stellen sollten, daß sie ihre Heimatsregierungen in diesem Sinne verständigen und beeinflussen sollten. — Die Stellung der Missionare zum Problem ist jedoch sehr geteilt. Einige Gruppen hatten schon 1925 erklärt, auf die Vorrechte der Verträge zu verzichten und mit ihren Sympathien ganz auf Chinas Seite zu stehen. Auch die großen amerikanischen Kirchen bekundeten durch ihr Federal Council am 18. November 1926 ihre Sympathie für Chinas Freiheitskampf gegen die ungleichen Verträge. Jedoch der amerikanische Gesandte erklärte, selbst wenn die amerikanischen Missionare auf ihre Vorrechte verzichtet hätten, so würde und müsse er sie doch auf Grund der bestehenden Verträge schützen! —

Andere Missionare dagegen hielten solche Zustimmung zu den Abschaffungsforderungen für verfrüht und unklug und angesichts der mittelalterlichen Justizübung Chinas für unmöglich. Im April 1927 haben dann 16 englische und 16 amerikanische Missionare die folgende, gegen die oben erwähnte Stellungnahme des Nationalen Christenrates gerichtete Erklärung veröffentlicht: „Wir unterzeichneten Mitglieder der Missionsvereinigung in China halten es für unsere Pflicht, in dieser Zeit unsere Überzeugung zum Ausdruck zu bringen, daß die Methoden und das Vorgehen, die jüngst vom Nationalen Christenrat verfolgt worden sind, zu ernster Kritik Anlaß geben. Diese Organisation wurde gegründet für bestimmte Zwecke, die in ihrer Verfassung klar zum Ausdruck gebracht sind. Unter anderem wurde bestimmt, daß sie die Aufgabe habe,

a) Einigkeit unter den christlichen Kräften Chinas zu fördern,
b) als eine Ratgeberinstanz zu dienen,
c) ihre Mitglieder zu vertreten, wenn feststeht, daß solch eine Handlung mit den Wünschen der in ihm vereinigten Körperschaften (auch missionarischen) übereinstimmt.

Anstatt sich an ihre Verfassung zu halten, hat der Rat durch seine politische Stellungnahme zur Uneinigkeit geführt. Er hat die Stellungnahme der Missionen und Kirchen in China festzulegen unternommen und hat verschiedentlich in bezug auf politische Angelegenheiten auf seine eigene Autorität hin gehandelt, ohne die Wünsche

aller in ihm vertretenen Körperschaften zu berücksichtigen. Dadurch hat der Nationale Christenrat das Vertrauen eines großen Teils der Missionsvereinigungen verloren und wir erheben Einspruch dagegen, als gebe er unsere Urteile und Ansichten wieder. Wir betrachten seine neuen Maßnahmen und Erklärungen für gefährlich und schädlich für die Interessen der Kirchen in China." — Unterzeichnet ist diese Kundgebung von 32 prominenten Namen in hohen, leitenden Missionsstellungen: Universitäts- und Collegespräsidenten, Vorsitzenden von Bibelgesellschaften, vier Bischöfen, und zwar aus allen Lagern und Dominationen (Wesleyaner, Methodisten, Anglikaner, Episkopalisten, Presbyterianer, Baptisten). Zwar ist es keine offizielle Erklärung im Namen ihrer Verbände, aber gewichtig durch die Prominenz ihrer Namen, und bedeutet eine starke Schwächung des Nationalen Christenrates. Sie erschwert das Zusammenarbeiten von Mission und Kirche in China und erweckt den Verdacht, daß die Missionare für Aufrechterhaltung der ungleichen Verträge sind, obwohl die Kundgebung nur gegen die politische Einmischung und die Außerachtlassung der im Nationalen Christenrat vertretenen missionarischen Minderheit Front macht, wenigstens dem Wortlaut nach! In der Tat, geschickter wäre es gewesen, wenn die 32 Kritiker schon früher, etwa im Mai 1925, anläßlich des von der englischen Polizei in Shanghai veranlaßten Blutbades geredet hätten und Rechenschaft gefordert hätten, warum die chinesischen und missionarischen Kreise damals dazu geschwiegen haben. Dieses Abrücken von imperialistischen Gewaltmethoden hätte der Mission mehr genützt als das scheinbare Deckungsuchen hinter Schutzmauern ungleicher Verträge!

Jedoch hinter all diesen mehr technischen Streitfragen über das neu zu regelnde Verhältnis von Mission und Chinesenkirche steht doch letzten Endes die höhere Entscheidung, ob diese zwei streitenden Größen neues Leben in sich tragen und weitergeben können und im Geiste Jesu den Weg der Liebe und Einigung finden werden, denn Geist und Liebe ist allemal mächtiger als Geld, Besitz, Macht, Vorrechte und politische Verträge; vom inneren Leben als formgebend hängen diese Dinge schließlich doch ab. Davon hängt schließlich auch ab die Frage nach der Oberleitung, ob sie versagt oder

führt. Es ist ja überhaupt eine Frage, ob solche Dinge, wie sie hier in Frage stehen, von einer Oberleitung „gemacht" werden können, ob sie nicht vielmehr innerlich wachsen und reifen müssen!

Zu der Unsicherheit und Uneinheitlichkeit auf seiten der beiden Kontrahenten kommt immerhin noch erschwerend hinzu das Versagen der Oberleitung, des schon öfter erwähnten Nationalen Christenrates. Freilich ist er kein sogenanntes Kirchenregiment, eher ein loser Zweckverband der Missionen und Kirchen Chinas mit chinesischer Majorität, aber immerhin eine Spitzenorganisation, die direkt über die Missionen hinweg mit den chinesischen Pastoren und Angestellten verhandeln kann und gerade in solchen Fragen wie hier die Initiative hat. Seine Befugnisse sind etwa denen des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses vergleichbar, denn auch in China stehen noch nach wie vor die einzelnen Kirchengebilde denominationeller Art selbständig mit ihrem historischen und lehrhaften Sondergut nebeneinander; nur sind je nach Ähnlichkeit oder aus lokalen Zweckmäßigkeitsgründen einzelne überdenominationelle Verbände entstanden.

Auch in den jetzt schwebenden, lebenswichtigen Fragen hat der Nationale Christenrat eine Initiative ergriffen und Februar 1927 eine Kundgebung erlassen zu einem weiteren Aufbau der chinesischen Kirche, wozu die Mitwirkung der Missionare mit ihrer Wissenschaft und Erfahrung erwünscht sei; sie werden aber eingeladen, nun ihrerseits die Exterritorialität aufzugeben und sich mit der chinesischen Kirche zu verschmelzen und sich ihr einzuordnen. Dann wird praktisch der Vorschlag gemacht, durch gegenseitige Abordnungen über diese Punkte zu verhandeln. (Bulletin of the N. C. C. 1927, No. 23.) Diese Gedanken sind gewiß gute Richtlinien, aber wir sahen schon, wie wenig sie sich praktisch durchsetzen können, da sie noch umstritten sind. Dazu kommt, daß der Nationale Christenrat nur ein Torso ist, keine Generalvertretung der gesamten Christenheit Chinas. Denn einmal haben sich ja jene 32 Prominenten der Missionskreise von ihm losgesagt, so daß er für die Mission eine erschütterte Größe ist, anderseits hat ziemlich unerwartet die China-Inland-Mission ihren Austritt aus dem Nationalen Christenrat er-

klärt. Das ist ein noch härterer Schlag für die Einheit des evangelischen Christentums in China, denn diese Mission hat mehr als 2000 Haupt- und Nebenstationen gerade in sonst unberührten Gegenden Chinas. In ihrem Dienst stehen 2000 freiwillige und 1500 besoldete eingeborene Pastoren; sie hat 500 Schulen, 12 Hospitäler und 90 Apotheken; die Zahl ihrer getauften Christen ist annähernd 100000. Ihre Missionare machen fast den siebenten Teil aller evangelischen Missionskräfte in China aus. Die Eigenart dieser wesentlich amerikanischen Mission, der aber von deutscher Seite sich die Liebenzeller lose angeschlossen haben, ist die, daß sie fast gar nicht in den Küsten- und Hauptstädten arbeitet, sondern bei dem bodenständigen Volk auf dem Lande. Sicherlich liegen in den damit gegebenen Gegensätzen die Anlässe ihres Austritts, die im offiziellen Schreiben nicht angegeben sind, die aber auf Grund eines späteren Briefwechsels auf Richtungs- und Auffassungsunterschiede zurückzugehen scheinen. — Man darf eben auch von einem solchen Zweckverband wie dem Nationalen Christenrat nicht zu große Übereinstimmung in Lehrfragen noch überhaupt Bindungen auf diesem Gebiet erwarten; er müßte da natürlich als nicht zuständig anerkannt werden! Immerhin ist durch dieses Ausscheiden der größten christlich-missionarischen Organisation aus dem Nationalen Christenrat sein Ansehen und sein Aktionsradius sehr verkürzt, so daß von ihm eine einheitlich generelle Lösung der Fragen nicht zu erwarten sein wird. —

Auf die augenblickliche Lage gesehen sind die Zukunftsaussichten geringe und trübe. Unsicherheit, Uneinheitlichkeit und versagende Oberleitung erschweren den Blick. Dazu kommt, daß man Dr. Oehler darin zustimmen muß, daß die chinesische Christenheit ihren Martin Luther noch nicht hat, der ihnen ein nationales Christentum und eine Kirche schüfe, und daß darum eine einheitliche Kirche in China mit einheitlicher Einstellung zu den Problemen noch nicht reif zu sein scheint.

Aber neben diesen Passiven stehen doch auch bedeutsame A k t i v p o s t e n, die, weil ideeller Art, besonders hoch zu werten sind und doch glauben lassen, daß aus dem gegenwärtigen Krisenfieber die Heilung kommt. Der größte Aktivposten auf Konto der chinesischen

Christen ist die Tatsache, daß ihre Treue und Zuverlässigkeit, ihr Bekennermut bis zum Tode sich in der Krisis erwiesen hat; kein einziger Pastor fiel ab! Nur einzelne Untreue und Wertlose merzten sich von selber aus. Aber gerade wenn solche „Reischristen" verschwinden, kann eine so gereinigte und befestigte Christenheit um so mehr Achtung und Anerkennung ihrer Selbständigkeitsansprüche erwarten. Überhaupt wächst ja eine gesunde Bewegung in Verfolgungszeiten, und wie nach den Boxerunruhen die christliche Kirche zunahm, obwohl sie gegen 25 000 Opfer zu verzeichnen hatte, so darf man auch jetzt nach einem viel geringerem Martyrium auf ein Wachstum nach Zahl und Inhalt rechnen! Vielleicht läßt die Krisis einen Führer, einen Martin Luther erstehen! Jedenfalls darf man erwarten, daß die chinesischen Christen in den bevorstehenden, entscheidenden Verhandlungen der Mission gegenüber den Bogen nicht überspannen werden!

Dann werden sich auch die Aktivposten auf seiten der Mission frei auswirken. Es scheint jetzt der gegebene Zeitpunkt, daß die Mission in China sich definitiv von den oben geschilderten, karmabildenden Verschuldungen und Verquickungen lossagt, von betrügerischen und politischen Bindungen und von der Kulturpropaganda neutraler oder unchristlicher Art. Vielleicht hat die Mission in China nun genug gesühnt und ist ihr genug vergeben, daß das Karma endlich aus der Welt geschafft werden kann! Kehre die Mission nach dem gefährlichen Brand ohne alte Vorurteile, Vorrechte und Sonderstellungsansprüche zurück und schließe sich ihr die noch bestehende, im Land verbliebene an, auch auf die Gefahr hin, vor chinesische Gerichte gestellt zu werden! Jesus stand auch vor fremden Richtern! —

Eine eben bekannt gegebene Kundgebung von Amerika scheint das in Aussicht zu stellen. Das offizielle Organ des Federal Council spricht in einer Entschließung seine tiefe Sympathie mit dem chinesischen Volk in seinem Kampf um unabhängige und souveräne Regierung und neue Verträge auf der Basis der Gleichberechtigung aus. Die amerikanischen Kirchen seien voll freundschaftlicher Gesinnung gegen China, was eine völlige Achtung vor dem Volk und ein Verlangen in sich schließe, China auf dem Wege neuer Verträge zu einer Stellung wahrer Freiheit und Gleichheit in der Familie

der Völker zu verhelfen. — Diese Botschaft wurde dem Nationalen Christenrat mit einem Begleitschreiben übersandt, in dem es heißt: „Wir beklagen tief den unchristlichen Charakter einiger Elemente unserer westlichen Zivilisation, die sich auf äußere Gewalt verlassen. Wir verdammen sie und suchen sie hier im Westen ernstlich zu überwinden. Wir beten ernstlich, daß China von westlichen Ideen nur das übernehme, was gut ist, und das verwerfe, was schlecht ist."

Nehmen wir hinzu, daß alle deutschen und deutsch-schweizerischen Missionen, so klein ihre Zahl im Vergleich zu den angelsächsischen sein mag, an ihrem Posten blieben, daß sie schon seit 1920 ohne jede Vorrechte in China dastehen, so scheint der Weg doch offen, daß in Zukunft Mission und Chinesenkirche in Gemeinsamkeit an einem gesunden chinesischen Christentum als einem ideell wertvollen und praktisch unentbehrlichen Bestandteil des dortigen Volkstumes arbeiten werden, denn Christus will ja Völkerindividualitäten bilden!

Der lebendige Buddhismus in Japan.

Es ist von größter Wichtigkeit, seinen Gegner, mit dem man sich geistig messen und auseinandersetzen will, den man überzeugen und gewinnen will, möglichst genau zu kennen. Darum verlaufen auch wohl soviele unserer Debatten, Diskussionen, Kongresse und Missionsversuche so ergebnislos, weil man den Gegner mit seinen Positionen zu wenig kennt und zu erforschen bemüht ist und doch erst danach dessen richtige Schwächen zu erspähen in der Lage ist. Beides soll hier mit unserem höchststehenden geistigen Gegner in Japan versucht werden: die Positionen des lebendigen Buddhismus erkunden und seine Schwächen erspähen!

Als ebenbürtiger Gegner steht der Mission und dem Christentum in Japan gegenüber allein der japanische Buddhismus, der Mahayana-Buddhismus, den ich als lebendigen Buddhismus bezeichnen möchte. Der Schintoismus scheint kein vollwertiger Konkurrent zu sein; als Volksreligion erscheint er als primitiver Polytheismus, ohne tiefere Ethik wegen seiner naturgebundenen Einstellung; bei den Gebildeten, die sich fast restlos an seinem Kultus beteiligen, wird der Götterglaube und der Götterkult im pantheistischen Sinn umgedeutet und ihm der eigentliche Charakter einer Religion genommen, um ihn im Sinne einer vaterländischen Haltung und eines nationalen Loyalitätsbekenntnisses umzubiegen. Schintoistische Akte sollen offiziell nur als Kundgebungen des nationalen Bewußtseins gelten, und werden den Schulen und Jugendbünden, den Militär- und Kriegervereinen mehr oder weniger aufgezwungen. Somit erscheint der Schinto den höheren Religionen nicht gewachsen, da entweder primitiv-polytheistisch ausgeübt oder areligiös umgedeutet, mit Ausnahme etwa seiner zwei höchststehenden Sekten Tenrykyo und Omotokyo.

Nur der Mahayana-Buddhismus kommt als ebenbürtiger Konkurrent und alter Insasse in Japan in Betracht, das aber im tiefsten Sinne des Wortes. Man kann sich diesen japanischen

Buddhismus gar nicht lebendig genug, das heißt dem modernen Leben und den geistigen Bedürfnissen des heutigen Japan angepaßt, und expansiv genug vorstellen. Ich will sein inneres und äußeres Leben zu schildern versuchen, teils nach persönlicher Berührung mit ihm, teils aus seinem neuesten Schrifttum.

Berührung mit dem japanischen Buddhismus kann man ja nur insofern gewinnen, als man seinen vielen Sekten und deren Priestern nahetritt, denn es gibt in Japan keinen offiziellen, sozusagen „landeskirchlichen" Buddhismus; nur in Sekten besteht er, die allerdings nach der Zahl ihrer Anhänger der Seelenzahl der größten deutschen Landeskirchen gleichkommen. Diese Vielgestaltigkeit in 53 bis 58 Sekten — dazwischen variiert die Zahl der angegebenen Sekten des japanischen Buddhismus — gilt unter den Japanern als ein besonderes Zeichen der Lebendigkeit dieser Religion und zugleich ihrer Toleranz, denn abgesehen von der Nichirensekte, die eine Art fanatischer Buchreligion darstellt, dulden und tragen sich diese Richtungen getreu dem einen der Urprinzipien des Buddhismus: seiner Duldsamkeit. Daß diese Sekten teils seit 800 n. Chr. wie Tendai und Schingon bestehen und andere seit 1200 bis 1300, so die mystische Zensekte, die synergistische Jodo-, die protestantische Schinsekte, sowie die schon genannte Nichiren, ist immerhin ein Zeichen einer kontinuierlichen Lebenskraft. Aus diesen Zusammenhängen erklärt sich auch, daß man in Japan dem Christentum mit seinen vielen Denominationen eher Verständnis und Zutrauen entgegenbringt, als diese Tatsache etwa in China Anklang fand, wo man dem Sektenwesen und der Vielgestaltigkeit einer geistigen Richtung mehr argwöhnisch und mißtrauisch gegenübersteht. Von diesen Sekten lernte ich Schingon, Zen, Schin und Nichiren näher kennen.

Was nun das Schrifttum jener buddhistischen Sekten betrifft, so kommen hier weniger die einzelnen Sektenblätter in Betracht, als vielmehr die großen buddhistischen Zeitschriften, Bücher, Dramen und Kongreßakten, die das Gemeinsame betonen oder ein Sprechsaal für alle Richtungen des Mahayana in Japan und darüber hinaus sein wollen. So liegen drei Jahrgänge des Eastern Buddhist vor, wo alle japanischen buddhistischen Schulen zu Wort kommen und auch alte chinesische Texte in Übersetzung geboten werden, auf die

einige dieser japanischen Sekten zurückgehen, da auch hierin China der Lehrmeister war. — Neuerdings liegen die beiden ersten Jahrgänge der ost-buddhistischen Zeitschrift Young East vor, die auch europäische, auch deutsche Mitarbeiter hat. Ihr Ziel gibt sie als dreifaches an: a) panasiatische Einigung aller Buddhisten (unter japanischer Führung natürlich) im Geiste Buddhas voll Liebe und Frieden; b) den Mahayana-Buddhismus im Abendland bekannt geben als eine Religion, die weder träumerisch noch pessimistisch ist; c) dem Westen mit seinen ungeistigen und segenslosen Kulturwerten die Philosophie und den Glauben des Ost-Buddhismus als Heilmittel anbieten und sie westlichem Stolz und Vorurteilen in Rasse, Religion und Politik entgegensetzen.

Diesen Neubelebungserscheinungen, die mehr von den Gelehrten und Priestern ausgehen, tritt zur Seite ein Neuaufleben in dichterischer Form. Als bedeutendstes ist hier wohl, andere Dichtungen überragend, eines jungen schwindsüchtigen Dichters Kurata Drama „Der Meister und seine Schüler" zu nennen, das wuchtige dramatische Szenen aus den Wander- und Lehrjahren und aus der Todesstunde des Stifters der Schinsekte, Schinran Schonin, bringt. Über hundert Auflagen hat das Buch in wenigen Jahren erlebt; Szenen daraus sind im „Ostasien-Jahrbuch 1923" übersetzt. Um nun vor dem Forum der ganzen Welt zu erscheinen, so sind jene Zeitschriften in Englisch geschrieben und dieses Drama sofort ins Englische übersetzt worden.

Endlich faßt man auch in Japan alles, was an alten und neuen Richtungen zum Leben drängt und Expansionskraft besitzt, in Kongresse zusammen. So fand denn auch ein internationaler Buddhistenkongreß im November 1925 in Tokio statt, über den ein eingehender Bericht in der Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft (1925, 2) zu lesen ist. Als einziger Nichtasiate sprach auf dem Kongreß der deutsche, buddhistische Professor Petzold, der seit 15 Jahren in Japan Lehrer an einem Obergymnasium ist. Er ist Anhänger der Tendaisekte und hat einer inneren Vereinigung von Buddhismus und Christentum das Wort geredet und die Gründung eines buddhistischen Mahayana-Instituts im Abendland angeregt. Der Kongreß beschloß eine weltweite Propaganda und die

Einführung von Buddhas Geburtstag (6. April) als Feiertag für die Buddhisten in aller Welt; ferner entwarf man Richtlinien für Erziehungsfragen, soziale Aufgaben und für den Kampf gegen Alkohol.

Damit habe ich die Quellen meiner Darstellung aufgewiesen.

Wenn es sich nun um die Darstellung des augenblicklichen Lebens einer Religion handelt oder um den Nachweis einer besonderen gesteigerten Lebenskraft in ihr, so erscheint mir auf mehrfachem Gebiet dieser Nachweis geboten, nämlich in der Idee und Lehre der betreffenden Religion, in ihrer mystischen Verinnerlichung, in ihrer Ethik und praktischen Moral, im Kultus und endlich in öffentlicher Wohlfahrt und Propaganda. In diesen fünf Zweigen will ich nun die Lebendigkeit des heutigen Mahayana-Buddhismus in Japan nachweisen.

1. Idee und Lehre.

Wohlverstanden: nicht um den Urbuddhismus (Hinayana) handelt es sich hier, der ja praktisch nur noch etwa 300000 Anhänger in Südindien hat, sondern um die wesentlich heterodoxe Abwandlung ins Mahayana, wo an Stelle des aristokratischen, solipsistischen Zuges der Urlehre der demokratische, universalistische Gedanke gesiegt hat, daß nicht bloß einer oder einzelne in erleuchteter Nachfolgerschaft Buddhas, sondern alle gerettet werden können und sollen. Der das bewerkstelligt, ist nicht der historische Buddha, sondern mehr eine Buddhaidee, die sich endlos verkörpern kann und in Amida ihre letzte Personifikation fand. Erlösung kommt hier nicht durch Selbsterlösung, sondern synergistisch zustande, aus einem Zusammenwirken von Gottheit und Einzelmensch, das einzig und allein das unerbittliche Karma und den gierigen Lebensdurst = Tanha aufhebt.

Dieser auch nach unseren Begriffen lebendigere und universellere Buddhismus wird nun neuerdings in Japan als die Brücke zwischen Ost und West angepriesen, als das geistige Band zwischen Europa und Ostasien, um sich gegenseitig in der Lehre und Weltanschauung zu verstehen und zu ergänzen. Unser deutscher Botschafter in Japan, Dr. Solf, konnte sich dem Eindruck eines lebendigen Buddhismus so wenig entziehen, daß er in Tokio in einem Vortrag in der Asiatischen Gesellschaft im April 1926 eine aus-

gesprochene Huldigung dem Mahayana-Buddhismus darbrachte. An Wertfülle und Werthöhe nennt er den Mahayana die tiefste Offenbarung und die universalistischste Religion des Ostens; von allen asiatischen Religionen besitzt diese ein Allumfassendes von Ontologie, Theologie, Kosmologie und Psychologie, sie bietet Religion, Philosophie, Erlösungslehre auf metaphysischer Grundlage und überragt damit Schinto, Konfuzianismus und Taoismus. Darum befürwortet auch unser deutscher Vertreter einen Lehrstuhl für Mahayana bei uns, ohne damit buddhistische Propaganda in Westen fördern oder christliche Einflüsse in Japan herabmindern zu wollen, sondern lediglich zur besseren Kenntnis und gegenseitiger Befruchtung. — Das Echo, das Professor Petzold wie Dr. Solf fanden, ist der Vorschlag von Professor Walleser aus Heidelberg, diese älteste Universität Deutschlands, den Sitz des Führers des deutschen Idealismus, Heinrich Rickert, für jenen Lehrstuhl zu wählen, wie Professor Walleser an die Leitung des Young East schreibt. —

Jedoch Mahayana ist ein fließender Begriff, kein einheitliches Gebilde, auf das man auch das Wort anwenden könnte: seine Reformation schreitet fort! Denn Befruchtung und neues Leben kommt in eine nicht erstarrte Religion immer wieder durch eine wohlmeinende Kritik und durch Herbeiführen krisenhafter Zustände, indem man eine Weltanschauung religiöser Art fortlaufend mit den Ergebnissen der anderen Gebiete, in deren Umgebung sie lebt, mißt. Hier hat ganz neuerdings eine Preßfehde eingesetzt, herausgefordert durch einen Inder, der vom Hinduismus zum Mahayana übertrat und nun vom Boden der modernen Naturwissenschaft und eines natürlichen Rationalismus aus eine Reform zu einer Art Neobuddhismus auch für Japan propagiert. Mahayana kommt ihm von allen Religionen der Wahrheit am nächsten; aber sie ist wie ein breitströmender, befruchtender Fluß, der zuviel Schmutz mitführt und durch zu viel Ablagerungen sich selber einengt. Mahayana soll sich reformieren und in Einklang mit der Wissenschaft setzen; als beste aller Religionen muß sie gereinigt und veredelt werden. Nach diesem Maßstab soll Mahayana abstoßen als toten Ballast: die Vorstellung von supranaturalen Bodhisattvas als Vorstufen der reinen Buddhaschaft; den Reliquiendienst, die Dämonologie, das „west-

liche Paradies", die Vielgötterei, die Lehre von der Reinkarnation, Nirwana als Idee einer negativen Rettung nach vielen Wiedergeburten und einer endlichen Aufhebung der Existenz; ablehnen ferner Gebet in jeder Form, den Vegetarismus, das Zölibat, das Klosterleben. Dagegen soll er zurückkehren zur altbuddhistischen Lehre, daß es keinen persönlichen Gott noch Schöpfer des Universums gebe, keine persönliche unsterbliche Seele; zurück von zuviel Metaphysik als einem indischen Erbe, statt dessen mehr Wissenschaft! Das Nirwana sei nur noch zu halten als Zustand der Befreiung von Sünde und Sorge in diesem Leben. Einem so reformierten Neobuddhismus, tolerant, allumfassend, Zoroaster, Christus, Muhammed, Laotse, Konfuzius, Moses und Andere gelten lassend, weissagt er die Rolle der Zukunftsreligion, dem Christentum weit überlegen, denn Synthese sei das Ideal der Zukunft! — Also teils auf die Urquellen und das Hinayanasystem zurückgreifend, teils modernistisch, rationalistisch fortschreitend baut er eine Allerweltsreligion auf mit Mahayana als Basis in Synthese mit anderen Religionen und weltlichen Einstellungen, kein Urgestein mehr, sondern künstlich zusammengesetzt und nachgemacht, wie synthetische Steine nun einmal sind.

Diesen Ausführungen eines Mahayana-Buddhisten gegenüber, der keiner japanischen Sekte angehört, nimmt nun ein Vertreter der Schinsekte die Verteidigungsstellung ein und weist vom Standpunkt seiner sogenannten „protestantischen" Sekte aus nach, wie viele Forderungen jenes Synthetikers in der Lehre der Schin-Buddhisten bereits erfüllt sind, andere aber rundweg abzulehnen seien. Was hier der Japaner Takakusu gegen jene Reformkritik verteidigt, ist zum Beispiel (womit die Kernanschauungen des Schin-Buddhismus gegeben sind): der Glaube an übernatürliche Bodhisattvas, denn wer an die Buddhaschaft Buddhas glaubt, könne an die geringere Vorstufe des Bodhisattva um so mehr glauben; Reliquien anzubeten sei nicht absurd, beteten wir doch die von den Vorfahren stammenden auch an; das „westliche Paradies" sei natürlich bildlich gemeint, das Paradies in dir; die Idole anzubeten, erleichtere die Konzentration der Gläubigen, der Glaube ginge hinter das, was Bild, Natur und Titel besagten; die Reinkarnation bestünde, denn Buddha habe zwar die Seele unsterblicher Art für das Einzel-

individuum geleugnet, aber nicht die Individualität selbst; auch Nirwana bedeute doch ein Aufhören der Existenz; es war für Buddha selbst schon im Diesseits erreichbar, aber für den gemeinen Menschen erst nach Wiedergeburten und endgültiger Erlösung; ein solch metaphysisches Bedürfnis sei wohl zu rechtfertigen, ein Ersatz durch rein wissenschaftliche Interessen sei Monomanie, was natürlich ein Abtun logischer Defekte und purer Unsinnigkeiten nicht ausschlösse. — Hiervon abgesehen aber stimmt Takakuso dem Kritiker von oben in allen anderen Punkten zu, ja sieht deren Forderung im System des Schin-Buddhismus erfüllt. Diese Sekte glaube ebenfalls nicht an einen Schöpfergott und dessen letztes Gericht, an Gebet und unüberwindliches Karma. Kein persönlicher Gott, Schöpfer und Richter sei da; Jeder schafft sich sein Schicksal selber; Paradies und Hölle liegen in unserer Hand, aber die Hölle ist nicht ewig. Das christliche ewige Strafgericht sei aufgebaut auf dem Vorbild der ehelichen Liebe, die auf gegenseitigem Geben und Nehmen beruhe und auch eben nur so lange halte (vgl. japanische Eheauffassung!); dagegen Buddhas Barmherzigkeit sei absolut und unwandelbar wie die der Mutter zum Kinde! (Hier sieht man einmal, was an Entstellung und hoffentlich nicht böswilligem Mißverstehen von einem Literaten einer japanischen Sekte geleistet wird, in deren Fakultätskursen das Christentum Fachwissenschaft ist; denn das Verhältnis der beiden Religionen in puncto Gottes „Liebe" ist fast gerade das umgekehrte als hier behauptet!) Das Gebet sei besser zu ersetzen durch Meditation, Studium und Selbstkultur innerlicher Art. „Wir kommen und gehen in und aus Welt und Leben ohne eines Gottes Verantwortung, darum ist jedes Gebet zu einem Gott sinnlos; auch der Stifter Schinran Schonin sah weder Anlaß noch Nutzen des Bittgebets; der an Amidas Gnade Gläubige braucht keine Anstrengung zu machen zur Erlösung, sola gratiâ Amidas und sola fide seinerseits erlangt er das Heil; höchstens Dankgebete dafür sind am Platze." — Auch der Toleranzgedanke und die Ablehnung von Vegetarismus und Zölibat liegen ganz in der Richtung der Schinsekte.

Damit bin ich wohl der Arbeit überhoben, die Lehre dieser lebendigsten Sekte des japanischen Buddhismus noch extra zu schildern,

denn sie ist in dieser Erwiderung enthalten, die einer ihrer Vertreter jenem Kritiker gegenüber verfaßt hat. Jedoch aus der Bezeichnung „protestantischer" Sekte ist die irrige Meinung entstanden, als ob diese Schinsekte kaum noch etwas Buddhistisches an sich habe, vielleicht schon so evangelisch und protestantisch sei, daß sie aufhöre ein Objekt der christlichen Mission zu sein. Darum nahm ich Gelegenheit, in Kyoto, wo die Schinleute ihr Hauptquartier und ihre Hochschulen haben, diese Fragen zu klären, wieweit diese Sekte über den Urbuddhismus hinausgegangen ist, wieweit sie mit dem Neuen Testament konform ist und wieweit sie im Gegensatz zum Christentum steht. In eingehenden Gesprächen mit einem der Professoren ihrer Otani-Hochschule hat sich mir nun folgende Klärung ergeben.

1. Wieweit die Schinsekte urbuddhistisch ist.
   - Die Gottheit ist ein Urprinzip ohne Persönlichkeit und Bewußtsein, ohne Schöpfer- und Richteramt.
   - Die Gestaltung zu Bewußtsein und Weltschöpfung ist eine Fehlentwicklung.
   - Erlösung ist der Übergang vom Seinmüssen in dieser Welt zu Nicht-mehr-Seinbrauchen im Nirwana.
   - Aktivismus ist nicht heiliges Leben, sondern Ruhe, Geduld, Entsagen; Leiden schafft Heiligkeit.
2. Worin diese Sekte über den Urbuddhismus hinausgeht.
   - Der fingierte Amida (Personifikation der Heils- und Gnadenidee) tritt an Stelle des historischen Buddha.
   - Amidas Gelübde, aufs Nirwana zu verzichten, hebt das Karma auf, statt daß dies durch Selbsterlösung nach Buddhas Vorbild geschehe.
   - Synergismus von Gott und Einzelmensch statt der Selbsterlösung.
   - Keine Trennung von Priestern, Mönchen und Laien.
3. Anklänge an das Neue Testament, besonders an Paulus.
   - Das Heil kommt allein durch Glauben an die Gnadentat eines Gottes ohne Werke und Verdienste, zu den Sündern vornehmlich.
   - Dieser Glaube ist nicht Eigenleistung, sondern Gabe von oben; es ist ein einmaliger Akt.

Die Gottestat hat stellvertretende, mystisch sich auswirkende Kraft auf die Gläubigen.

Erlösen kann nur eine Gottheit, nie eine menschliche Leistung.

4. Warum auch diese Sekte Objekt der christlichen Mission ist.

Die Realität eines lebendigen Vater- und Schöpfergottes fehlt.

Die christliche Erlösung will von Sünde, Schuld, Leid und Tod erlösen, aber nicht vom Kreislauf der Reinkarnationen, der durch Karma, Lebensdurst und Nichterkennen in Bewegung erhalten wird.

Das christliche Ziel ist Lebenssteigerung und Lebenserhöhung der Seele, nicht Lebensabbau und Aushungern des seelischen Ich.

Historische Persönlichkeiten (wie Gautama und Jesus) garantieren Erlösungstaten eher als eine Personifikation einer Idee (Amida).

Persönlichkeitswerte (persönlicher Gott, Menschwerdung, Wert der Einzelseele, praktischer Aktivismus) sind keine Fehlwege zum Heil.

Wie sehr auch innerhalb dieser Schinsekte das Bewußtsein vorhanden ist, eine rein buddhistische zu sein, bewies mir das in ihrem Haupttempel überreichte Buch „Eine Studie über Schin-Buddhismus“ von ihrem Professor Sasaki. Hier bemüht sich der Verfasser in oft recht krampfartiger Form nachzuweisen, daß die Schinlehren dem Urbuddhismus konform sind. Bald sind es Aussprüche Buddhas aus dem altbuddhistischen Kanon, deren Zusammenhang und ursprünglichen Sinn ich nicht immer nachprüfen konnte, denn man kann aus dem buddhistischen Kanon alles beweisen, ebensogut wie aus der Bibel! Dann sind es philosophische Spekulationen und Konstruktionen wie etwa die: Das Ich des Buddha schließt das Du des Nicht-Buddha und endlich auch die Allheit der Lebenden in sich ein, erinnernd an die indische Formel tat twam asi, und der Amida-Buddha sei nur die Offenbarung des Buddha in diesem dualistischen und universalistischen Sinne. — Endlich werden Gleichnisse gebracht, die die Konformität von Schin- und Urbuddhismus erläutern sollen; das Wasser ist überall das gleiche, an der Quelle wie im breiten Strom; so auch Buddhas Lehre, sie ist die gleiche beim Meister wie bei

seinem Schüler Schinran Schonin. — Jedoch hat man beim Lesen des Buches den Eindruck, als wenn dieser Versuch ein allerschwächster und die Beweisführung am wenigsten durchschlagend ist; aber interessant ist daran, wie sehr auch diese modernste, lebendigste Sekte mit 6—9 Millionen Anhängern ihren buddhistischen Ursprung betont und sich dessen allezeit bewußt bleibt und in der Lehre jedenfalls nichts vom Neuen Testament oder von den Nestorianern übernommen haben will.

2. Mystische Versenkung.

Neben die Lehre einer Religion, mehr rational oder mit dem Organ des Glaubens zu fassen oder abzulehnen, tritt das Element der Versenkung, der Mystik, des die Augen und alle Sinne Schließens, um dadurch der Gottheit nahezukommen und sie zu genießen. Ein vielumstrittenes Gebiet: nach dem Einen eine Verfallserscheinung, nach den Anderen der Höhepunkt religiösen Erlebens. Der vermittelnde Standpunkt scheint mir der gegebene zu sein, denn Mystik ist gewiß keine Verfallserscheinung, die nur in Zeiten und bei Menschen auftritt, wo alle anderen Wege zur Gottheit verbaut sind; schon geschichtlich läßt sich das erhärten. Sondern Mystik ist entschieden ein selbständiger Weg neben anderen zur Gottinnigkeit und Gottverinnerlichung, ein anderer als Glaube und Erkennen, eine mehr subjektiv und individuell erlebte und gestaltete Lebendigkeit des Religiösen. Dieses Einswerden mit der Gottheit, dieser psychische Bund mit dem Gefundenen scheint mir doch ein lebendiger Ausdruck des Religiösen und auch lebendiger Nachwirkungen fähig zu sein. Gewiß übersehe ich nicht die Grenzen, Mängel und Gefahren der Mystik, die sich nirgends so aufdrängen wie hier: das unheilige Distanzverlieren, das oft unterschlagene Realitätsgefühl, die oft bedenklichen Mittel zur mystischen Versenkung; aber im allgemeinen muß ich doch sagen: Mystik ist eine der lebendigsten Ausdrucks- und Erlebnisformen des Religiösen und durchweg mehr als ein bloßes Schauspiel oder Manko; eine Einseitigkeit einer Religion ists, wenn sie nicht auch Mystik hervorbringt!

Auch der japanische Buddhismus hat seine Mystik, seine mystischen

Sekten, die darum hier als Beleg für die Lebendigkeit dieser Religion angeführt seien.

In einem Gespräch mit Professor Yamaya in Kyoto, der Professor Ottos Buch „Das Heilige" ins Japanische zu übersetzen unternommen hat, äußerte er mir, daß er manchmal bei der Übersetzung Bedenken trage, ob die Japaner die etwas grobe, massive, kompakte Art unserer abendländischen Mystik verstehen würden, denn die japanische Mystik sei viel feiner, intimer und ätherischer. Um diesen Ausspruch nachzuprüfen, wollen wir die uns zugänglichen Quellen japanischer Mystik reden lassen, um zu sehen, ob sie wirklich anders rauschen und Anderes zutage fördern als die abendländischen. Die Zensekte und die Tendaisekte sind die mystischen Sekten des Mahayana, beide von China her in Japan übernommen; beide neuerdings uns Abendländern in Übersetzungen zugänglich gemacht. Den Zen-Buddhismus behandelt Ohasama-Faust (mit Begleitwort von R. Otto, Perthes-Gotha). Die gebotenen Texte lassen etwas ahnen von dem Maß der Selbsthingabe und des Sichverlierens an Buddha. „Der Mensch verhält sich zum Buddha wie das Eis zum Wasser" — so lautet eine Erfahrung des Zenmystikers. Das würde also aussagen, daß wie das Eis atomweise ins Wasser übergeht, bis es selber verschwunden ist, so das Ich in Buddha bis zur Aufhebung des Ich. — Oder wenn erlebt wird, daß das Denken immer nur die wesenlose Hülle faßt, aber Zen-Dhyana-Meditation mit einem Sprunge ins Ungeborene führt, so ist damit wohl angedeutet, daß auch das Ich als ein Geborenes aufgehoben ist. „Sind Geist und Welt vernichtet, so zeigt sich erst das Seiende unverhüllt" — nach buddhistischer Auffassung gehört aber das Ich nicht zum „Seienden", sondern ist eine zerfließende Illusion. Wenn endlich in den Zentexten Ergebnisse des Meditierens über gestellte Probleme gegeben werden, so hört hier nicht bloß Kontrolle und Verständnis eines Nichtmystikers auf, sondern ich hatte den Eindruck beim Lesen dieser Antworttexte, als ob auch das Ich des Mystikers selber jedes Verstehens und jeder Einsicht, auch jeder inneren Bereicherung bar sei und nur noch Sprachrohr eines Un-Sinnigen war, das heißt sein Wesen verloren hatte. Hiernach möchte ich den Unterschied zwischen dieser buddhistischen Mystik und der abendländischen so kennzeichnen,

daß in der japanischen Versenkung das Ich abgebaut, aufgehoben ist, nicht mehr da ist, während in der europäischen, antiken wie christlichen Mystik das Ich doch fast durchweg da ist, bewußt wird und nur im Ewig-Einen ruht. Dieser Unterschied würde auch dem Charakter des buddhistischen Unpersönlichkeitsdranges entsprechen.

Und nun könnte man fragen, ob man da, wo das Ich abgetötet und verschwunden ist, noch von einer Lebendigkeit des Erlebens reden kann. Aber da kommt die praktische Seite des Zen hinzu, die jene innersten Erlebnisse ausmünzt für das praktische, alltägliche Leben, die neben das ora das labora stellt; Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen — war ein Grundsatz des Stifters der Sekte. Daher die Heiligerklärung der täglichen Hantierung im Zen: am besten vielleicht kann man diese doppelte Einstellung des Zen verständlich machen mit Meister Eckarts Wort: „Was einer in Kontemplation einnimmt, muß er in Liebe ausgeben."

Was nun die zweite Sekte mystischer Art, die Tendaisekte, betrifft, so haben wir im Eastern Buddhist 1923 eine ausführliche Monographie, die allerdings ihre Ähnlichkeit mit der deutschen Mystik, besonders mit der protestantischen Mystik dartun will und besonders betont, daß sie ebenso aktivistisch und positiv sei wie jene. Auch was Professor Petzold auf dem Buddhistenkongreß 1925 ausgeführt hat, liegt in derselben Richtung, wenn er mehr die praktisch-philosophische Seite der Tendaischule betont, so die Lehre von der Identität der Gegensätze, der Einheit von Subjekt und Objekt, der Einheit der ganzen Menschheit.

Das Ergebnis dieses kurzen Abschnittes möchte ich dahin zusammenfassen, daß Professor Yamaya mit seiner Behauptung, die japanische Mystik sei intimer und feiner als unsere abendländische, vielleicht an jene Zenmystik dachte, die den buddhistischen Entpersönlichungscharakter mehr an sich zu tragen scheint als unsere westliche. Aber immerhin ist die japanische Mystik eine Quelle von Erkenntnissen und von praktischen Einstellungen und vor allem von religiösen Erlebnissen, die wertvoll, lebengestaltend und aufbauend wirken und darum wohl als Zeugen eines lebendigen japanischen Buddhismus gelten können. Wenn man endlich unter dem Widerspruch leidet, daß die beiden geschilderten Wege, der Amidaweg des

Glaubens im Schin-Buddhismus und der Dhyanaweg des Zen-Buddhismus, sich ausschließen könnten, so sei nur an Paulus erinnert, der auch beide Arten an sich kannte und beide Wege, den des Glaubens und den des mystischen Erlebnisses, geführt wurde, wenn er auch den nüchteren des Glaubens und Erkennens bevorzugte. Übrigens werden beide Wege vereint in der Ethik und im moralischen Handeln, die für beide oft genug sowohl Vorbedingung wie auch Ergebnis und praktischer Ausfluß werden.

3. Ethik und Moral.

Auch in Japans Buddhismus wird das Problem des Verhältnisses von Moral und Religion erwogen und hat seine verschiedenen Lösungen gefunden genau wie bei uns. Selbst die Schinsekte ist hier gespalten und vertritt in ihrem Kreise alle drei Anschauungen: daß die Ethik Vorstufe und Begründerin der Religion sei, daß beide im Parallelkonnex stehen wie die beiden Flügel eines Vogels, wie die zwei Räder der Rickschah, endlich daß die ethische Einstellung Taterweis und Ausgeburt der Religion sei. Aber in allen drei Fällen, ob die Moral nun als Mutter, Schwester oder Tochter der Religion erscheint, ist sie ein Beweis für die Lebendigkeit einer metaphysischen Einstellung des Inhabers, ob sie nun der Religion lebensfähige erkenntnistheoretische oder praktische Grundlage gibt oder mit ihr in lebendigster, untrennbarer Wechselwirkung steht oder einen der Religion nachfolgenden Lebensbeweis und Lebendigkeitsausweis erbringt.

Der Professor Sasaki neigt in seinen Ausführungen in dem eben genannten Buch zu der ersten Auffassung, die theoretisch an Kants Stellung zum Problem erinnert, aber hier doch mehr praktisch gewendet wird. Sasaki leitet die Lehre seiner Sekte aus der Moral ab. Wahres Geben besteht für ihn nur in der Form des Gegebenwerdens, des Sich-selbst-gebens; das tat Amida, als er durch seine Gelübde sein Heil daran gab für alle Wesen zu deren Erlösung. So überträgt sich Amida seinen Gläubigen und der Gläubige durch Glauben seine Selbstheit auf Amida. Die ganze Schinlehre von der Gnade eines Gottes und der Erlösung durch Glauben ist hier

also in einem metaphysisch-moralischen Akt begründet und fundamentiert. Darum kann auch irgendeine moralische Haltung eines unvollkommenen, sündigenden, diesseitigen Menschen nie das Heil erwerben; auch jede Askese ist letztlich nur eine Art verschleierten Hedonismus und alle Möncherei sucht nur Genießen, wenn auch erst in einem kommenden Leben. Da dieses reale Leben nun Freud und Leid mischt, so sei die beste Lebens-Einstellung die halb stoische, jedenfalls echt buddhistische: „abgeklärt und ruhig zu sein, nicht meiden den Schmerz, nicht sich sehnen nach Freuden."

Doch auch im Schin-Buddhismus rechnet man vorläufig noch mit der Realität dieses Lebens und des Umgebenseins mit Lebewesen, mit Tier und Mensch; so leitet man denn aus Amidas ethisch-verdienstvoller Gnadentat des Heilsverzichtes eine soziale Einstellung ab; das Ich setzt ein Du neben sich, so entsteht ein soziales Gewissen und eine soziale Tätigkeit, die wir im letzten Kapitel noch kennen lernen werden. — Aus dem Karmabegriff wird die Einstellung eines liebevollen Verständnisses zu Jedermann, einer den Nächsten achtenden, anerkennenden, nie aburteilenden Devotion abgeleitet. Nach der Karmalehre ist ja Jeder selber schuld an seinem Leid, seinem Übel, auch seinen moralischen Defekten; darum schreibt Professor Kiba von der Schin-Hochschule in Kyoto an das Organ des „Religiösen Menschheitsbundes" unter dem Motto: Buddhismus und sittliche Weltgestaltung: „Man darf nie einen Anderen als Gegner, Feind oder Verräter verurteilen und sich selber ihm gegenüber als gerechter fühlen. Es ist eine merkwürdige Tatsache, daß Gautama seinen Gegner Devadetta, der durch verschiedene Anschläge ihn zu ermorden suchte, seinen guten Führer und Lehrer nannte und glaubte, daß Devadetta auch einmal in Zukunft ein Buddha werden und mit ihm die Welt erleuchten und retten würde." Also Feindesliebe! — Derselbe Kiba vollzog auch in einer Ansprache auf einer bei Berlin abgehaltenen Tagung jenes Bundes den kühnen Schritt, daß er betonte, man solle auch als Buddhist das Leid bewußt in sich aufnehmen und fruchtbar zu machen suchen, dann schmelze es unter der Wärme ethischer Ausmünzung zu fruchtbringendem Wasser. Also eine positive Wertung des Leidens, weit über seinen bloß sühnenden Charakter im Buddhismus hinaus!

Es mag sein, daß dieser ganz christliche Gedanke durch den langjährigen Aufenthalt in Europa und das fortdauernde Studium christlicher und idealistischer Gedankengänge auf Professor Kiba abgefärbt hat. — Jedenfalls wollte ich mit diesen Darstellungen nur nachgewiesen haben, daß in dem heutigen Mahayanasystem in Japan mehr Lebenskräfte gerade auch sittlicher Art schlummern, als wir nach dem Studium des indischen Buddhismus anzunehmen geneigt sind./Diesem Buddhismus gegenüber versagt jedenfalls der Einwand, er sei bloß lebensverneinend, eine Ermüdungserscheinung, eine Lebenshaltung, die nicht imstande sei, den sittlichen Kampf mit der Welt aufzunehmen. Gerade auch die folgenden Abschnitte, besonders der letzte, werden das deutlich machen.

4. Kultus und Feste.

Es handelt sich hier nicht um die Frage der auffallenden Ähnlichkeit zwischen dem buddhistischen und katholischen Kultus, die ja wissenschaftlich, was ihre Abhängigkeit betrifft, immer noch nicht endgültig entschieden ist, sondern es kommen hier einige Beobachtungen in Betracht, die ein Aufleben der gottesdienstlichen Formen und Hilfsmittel bedeuten und auslösen sollen, die lebendiger und volkstümlicher wirken sollen und in der Richtung, wie wir etwa sagen würden der Dorfkirchenbewegung liegen. Hier wären zu nennen die neuerdings beim Kultus verwendeten Orgeln, Harmoniums und der gemeinsame Gesang der Gemeinde, was man hin und wieder in den Predigthallen der buddhistischen Tempel Japans erlebt. Auch diese Predigthallen selbst, von den Tempelgebäuden gesondert und getrennt gebaut, deren größter sich die Schin- und Omotosekte rühmen, sind eine ziemlich neue Errungenschaft und dienen Versammlungen, Predigtansprachen und gemeinsamen Meditationsübungen. Diese Technik sowie die Einrichtung von Kindergottesdiensten, Frauenvereinen, Jugendvereinen usw. sind nun ein offenkundiger Einfluß des Christentums. Die Japaner geben das offen zu, so Professor Kiba oder auch der Abt vom Hongwanjitempel, der Graf Otani, der einem amerikanischen Korrespondenten erklärte, eine gewisse Wiedergeburt des Buddhismus in Japan sei auf das Konto

der christlichen Mission zu setzen, nicht so sehr aus Rivalität, sondern auf das überzeugende Vorbild ihres Eifers, ihrer Methoden und Organisationen hin. „Ich bin offen genug, zuzugeben" — sagte er wörtlich — „daß wir manche Dinge der christlichen Kirche nachgemacht haben, weil wir sie als wertvoll empfunden haben."

Was nun die Nachahmung unseres Weihnachtsfestes betrifft, so erwähnte ich schon, daß der Buddhistenkongreß in Tokio (1925) beschloß, den 6. April als Geburtstagsfest Buddhas zu einem allbuddhistischen Fest zu erheben. Wie wenig das Widerhall gefunden hat, davon überzeugte ich mich, als ich am 6. April in Kyoto weilte und am Vormittag mehrere Stunden im buddhistischen Kurodanitempel mich aufhielt, aber nichts von besonderen Festmessen oder gesteigertem Besuch des Tempels bemerkte. Nur der Blumenschmuck war reicher auf dem Altar denn sonst, und der Abt des Tempelklosters zog mit Gefolge in Prunkgewändern quer durch die Anlagen, um am Fuß der Tempeltreppe ein Auto zu besteigen und in die Stadthalle zu fahren, den größten Saal Kyotos, wo eine gemeinsame öffentliche Feier angesagt war mit musikalischen und vortragsmäßigen Darbietungen. Auch das war eine Nachahmung der alljährlichen Weihnachtsfeier, die die Christen Kyotos ebendort veranstalten. Es wird sehr schwer halten, in Japan etwa den 6. April auch nur annähernd zu einem Konkurrenzfeiertag zum christlichen Weihnachtsfest zu erheben, das selber wochenlang das geschäftliche Leben dort beherrscht und in Schmuck und Feier, in Sitte und Gebräuchen in die Hälfte der Großstadtfamilien schon eingezogen ist. Das liegt gewiß mit daran, daß Buddhas Persönlichkeit, stark im Gegensatz zu Jesus, ja ganz zurücktritt hinter all die vielen Mahayana-Inkarnationen und hinter den fingierten Gott Amida, der ja keinen Geburtstag von rechtswegen haben kann als Personifikation einer Idee.

Klüger und aussichtsreicher, mehr mit den eben erwähnten Tatsachen rechnend, erscheint mir daher ein Vorschlag, den ein Mitarbeiter des Young East macht, nämlich ebenfalls am 25. Dezember Weihnachten mitzufeiern, aber das Fest im buddhistischen Sinne umzudeuten und auszulegen. Ein Baum kommt im Buddhismus ja auch vor: der Bodhibaum, unter dem Buddha seine Erleuchtung

hatte; ein Geburtstag ist auch damit verbunden, denn an dem Tage wurde Buddha als Erleuchter geboren, als er in die Erleuchtung einging; die Lichter am Baum deuten die Blüten am Bodhibaum an und weisen sinnbildlich auf die Erleuchtung hin; die Geschenke am Fest sind Abglanz der großen, allumfassenden Gnade Buddhas und Ansporn zur sozialen Tätigkeit: „so laßt uns denn den symbolischen Baum daheim aufstellen und verehren mit seinen Lichtern und seinem Schmuck, laßt uns darunter aufbauen das Buddhabild, den Kindern seine Geschichte erzählen und sie beschenken aus der Stimmung des Allerbarmers". —

Wir sind gewiß alle überzeugt, daß durch diese Anleihen von uns her dem Buddhismus in Japan starke, neue Lebensinteressen bei Jung und Alt zugeführt werden!

5. Wohlfahrt und Expansion.

Der heutige Besucher Japans sieht den praktischen Buddhismus mit einem Doppelgesicht; zuerst das träumerische, etwas weltabgewandte Gesicht: Bergklöster in Waldeinsamkeit, alte mauerumgebene Gärten, verschwiegen daliegende Meditationshallen, träumerische goldlakierte Buddhabilder. Daneben dann ziemlich unvermittelt Kinderhorte mit Kindergeschnatter, Heimstätten und Siedlungen mit lebhaftem Betrieb, Arbeitsnachweisebüros mit Andrang von Arbeitslosen, Vortragshallen wie etwa die an der Mauer der Kaiserstadt in Kyoto gelegene, ganz im Stil einer christlichen Kirche gebaut, dazu mit Kinoeinrichtung, Klappsitzen und Bühne. — Dies Doppelgesicht zeigt eben, wie neben das alte, aristokratische Leben im Buddhismus, einer Religion der Wenigen, nun ein umfassendes, expansives Leben tritt, das eine Art allumfassender „Volkskirche" schaffen möchte und darin auch allseitig, vom Staat wie von der Wissenschaft, anerkannt wird. So legt man denn im Buddhismus größten Wert auf die Ausbildung des Nachwuchses. Vier Sekten-Universitäten und zehn Colleges bilden den Priesterstand aus, wo neben ihren Spezialfächern auch Philosophie, Ethik und Christentum als Lehrfach erscheint, letzteres oft von europäischen Professoren vorgetragen. Auch die sechs kaiserlichen Universitäten von Japan

haben Lehrstühle für Buddhismus, wenn schon natürlich nicht einer „theologischen Fakultät", sondern wo anders angegliedert. In Klöstern und Laiengesellschaften werden Spezialfragen behandelt, und neuerdings will die Schinsekte eine Mädchen-Universität in einem Vorort von Tokio für 2,8 Millionen Yen eröffnen.

Die praktischen Werke und Leistungen des Mahayana in Japan möchte ich nun in zwei Abschnitten darstellen unter den uns geläufigen Ausdrücken von Innerer und Äußerer Mission, die als Begriffe auch schon in den japanischen Gebrauch übergegangen sind. Zuerst die Innere Mission.

Der Wohlfahrtsgedanke und eine soziale Verpflichtung liegt ja in gewissem Sinne involviert in dem vor 2500 Jahren von Buddha gepredigten Mitleid, der Barmherzigkeit, und es hat im japanischen Buddhismus Zeiten gegeben, wo man mit diesem Gedanken Ernst machte. So hat der Konstantin des Buddhismus in Japan, Schótoku, um 650 n. Chr. Klöster mit Hospital und Apotheke, Waisenhäuser, Armen- und Altersheime gegründet, natürlich nur in ganz beschränkter Zahl als ein erster Versuch. Etwa 100 Jahre später hat man in der damaligen Hauptstadt des Reiches und des neu eingeführten Buddhismus, in Nara, ähnliche Versuche gemacht, und buddhistische Priesterärzte haben sich weithin bei Naturkatastrophen als Helfer betätigt. Aber eine praktische Philanthropie hat der organisierte Buddhismus auch in Japan weder für notwendig noch für seine normale Ausgeburt gehalten. Erst die Berührung mit dem Christentum löste hier — genau wie im vorigen Kapitel — einen religiösen Aktivismus aus. So sandte 1870 der Abt Graf Otani, der Vater des schon einmal genannten, eine Kommission nach Europa, um das soziale und erzieherische Werk des westlichen Christentums zu studieren; der Ertrag war, daß der Abt 1880 den Plan entwarf zu einer erzieherischen, missionarischen und sozialen Betätigung seiner Sekte, die seitdem die Führerschaft auf beiden Gebieten der buddhistischen Mission in Japan hat. Besonders seit etwa 1900 blüht auch das soziale Werk auf: Arbeiterheime, Speisehäuser, Arbeitsnachweise, Kindergärten, Badehäuser, Hospitäler entstehen als Unternehmungen von Sektentempeln und Sektengemeinschaften. Dabei wird offen zugegeben, daß der Anblick der rivali-

sierenden Religion anstachelnd gewirkt und die eingeschlafene Tradition der buddhistischen Lehre aufgeweckt habe. So erkennt man ehrlich die Dankesschuld dem Christentum gegenüber an. In den beiden Haupttempeln der Schinsekte, dem Ost- und West-Hongwanji in Kyoto, ist je ein soziales Büro seit sechs Jahren eingerichtet. In dem im Ost-Hongwanji mir überreichten Führer ist folgendes Wohlfahrtswerk nur von diesem einem von zehn Zweigen der Sekte angegeben: 1 Universität, 7 Schulen zur Vorbildung, allein die in Kyoto mit 700 Schülern, 12 Monatsblätter (Gemeindeblätter), 264 Frauengruppen mit 190000 Mitgliedern, 5 Armenschulen, 7 Altersheime, 8 Logierhäuser, 2 Waisenhäuser und eine Gefängnisfürsorge an 42 Plätzen mit 146 Predigern. Da mich dieser Zweig besonders interessierte, so erfuhr ich, daß diese „Gefängnisseelsorger" durch Gottesdienste und Seelsorge am Einzelnen wirken, während die Familienversorgung meist Nachbarn in Japan übernehmen und es außerdem noch viele Vereinigungen für Strafentlassene gibt.

Auch die Jodosekte hat Tüchtiges geleistet: 11 Organisationen für soziale Hilfe an Arbeitern, 23 Arbeiterlogierhäuser, 8 für Arbeitslose, 51 Waisen- und Kinderschulen, 6 Besserungshäuser, 95 Frauenheime u. a. Ebenfalls hat die Zen- und Nichirensekte Anstalten der inneren Mission; dagegen haben Schingon- und Tendaisekte fast nichts hier geleistet, da auch diese Sekten wenig fortschreiten und wenig im Volksleben stehen.

Als besondere Einzelwerke, die ich sah, seien zwei herausgegriffen, um einmal die Geschicklichkeit der Handhabung, bzw. eine geschickte Umstellung zu beobachten. In Kyoto besteht in einem Etaviertel, wo also die bislang pariaähnlich verachteten Klassen wohnen — ein Wort, das aber heute laut Gesetz keiner mehr in den Mund nehmen darf, also etwa in den Slums —, dort besteht eine Studenten-Arbeiter-Kolonie, etwa dem ersten Werk von Siegmund-Schultze vergleichbar, als er Studenten-Niederlassungen in Berliner Arbeitervierteln begründete mit durchgreifender Anteilnahme am inneren und äußeren Leben der Arbeiter. Dort in Kyoto steht ein Haus in Betrieb mit einer buddhistischen Kapelle, mit Lese- und Schulraum und einer Wohnung für einen jungverheirateten Priester, der Kultus und Abendschule hält. Es ist bemerkenswert, daß bisher nur die Schin-

sekte und vorher schon die christliche Mission sich dieser Etas annahm, und daß der Gang der Entwicklung ganz ähnlich ging wie bei uns: erst legte Kirche und Innere Mission den Finger auf gewisse Schäden, bis sich dann die moralische und soziale Forderung die Anerkennung der öffentlichen Meinung eroberte und der Staat schließlich das Wohlfahrtswerk übernahm oder gesetzlich regelnd eingriff. Diese Entwicklung kann man heute in Japan noch in ihren Anfängen beobachten.

In Tokio sah ich eine merkwürdige und erstaunliche Umstellung: der Asakusa-Hongwanji, ein Zweigtempel der Schinsekte, ist durch das Erdbeben von 1923 vollständig zerstört. Auf dem riesigen Grundstück hat man den Haupttempel viel kleiner, in seinen Ausmaßen recht primitiv und dürftig neu erbaut, aber das meiste zur Verfügung stehende Geld für Wohlfahrtszwecke angelegt; daher steht der teilweise noch wüste Platz voll von allereinfachsten Holzbaracken, enthaltend: Predigthalle, Lehrhalle, Logierhaus, Eßhalle für Unbemittelte mit 112 Plätzen, Arbeitsnachweis, Blindenschule und Kindergarten; auch ein Frauenpensionshaus ist errichtet mit Vermittlung von Heimarbeit.

Nach dem Vorbild der YMCA hat man auch für Heer und Flotte buddhistische Freiwillige ausgebildet, die in Kasernen, Festungen und Flottenstationen Gottesdienste und Versammlungen halten und mit auf Kriegsschauplätze gehen. — Besondere Soziallehrkurse werden regelmäßig in den Hongwanjitempeln abgehalten in Halbjahrskursen mit Soziologie und buddhistischer Lehre als Hauptfächern. Die 60 Studenten eines solchen Kursus, die ich besuchte, werden in staatlichen oder städtischen Büros später angestellt.

Nun zur Äußeren Mission, die ja immer der entscheidendste Gradmesser der Lebendigkeit einer Religion ist und anzeigt, wieviel Werbe-, Lebens- und Expansionskraft man seiner Religion zutraut. — Der Mahayana-Buddhismus Japans treibt umfassend Mission an Nichtbuddhisten und zwar in Korea, Formosa, Mandschurei, China, Sibirien, Hawai, Vereinigten Staaten, Kanada, auf den Südseeinseln, in Indien und im christlichen Europa, hier bisher ziemlich erfolglos, aber mit neuen Absichten, wie wir gleich sehen werden. Eine Statistik über die Gesamtleistungen auf diesem Gebiet umfaßt

839 Missionare und 570 neue Gemeinden. Was hiervon allein der Hongwanji-Zweig leistet, sei genannt; er arbeitet in Korea mit 65 Missionaren an 46 Plätzen, in China mit 32 an 16 Orten und in Hawai mit 5 Missionaren. Außerdem hat er auf den Südseeinseln, von den Deutschen verwaist, Mission begonnen und eine deutsche Kirche in einem buddhistischen Tempel umgewandelt.

Die Einstellung zu den ferneren Ländern ist nun in dieser buddhistischen Missionsfrage recht interessant. In Bezug auf Indien, das Mutterland des Urbuddhismus, weist man die Aussichten einer Durchdringung mit Mahayana damit auf, daß Indien für diese Religion des Friedens und der Gutwilligkeit besonders prädestiniert sei und daß sie dort die nationale Religion zu schaffen berufen sei, die über dem Kastenwesen und der Vielgötterei stehe. — Für Amerika äußert sich der Abt Otani: „Der Mahayana-Buddhismus will in Amerika das Christentum nicht überwuchern, sondern bei einigen Amerikanern einem tiefempfundenen Bedürfnis abhelfen, denn er hat neben einer weitverzweigten Praxis eine Philosophie zu bieten, die in Amerika fehlt."

Schwieriger wird nun die Frage, wie diese Mission sich zu vollziehen hat. Darüber gibt ein Artikel im Young East Anweisungen, die ungefähr neuprotestantischen Missionsmethoden an den Kulturvölkern Ostasiens entsprechen. Also:

1. Nur das Essenzielle vom Buddhismus geben in europäischen Formen, ähnlich wie die besten christlichen Missionare Urchristentum ohne historische Formen und Schalen uns anbieten.

2. Dazu sollen die Missionare des Buddhismus in Europa studieren, an Christus und Paulus anknüpfen, die Bibel auslegen, auf jeden Aberglauben verzichten, viel Christentum sich assimilieren, aber seine Irrtümer nachweisen. Vor allem aber lerne der Missionar die Antike Europas kennen, deren Elemente ein Bestandteil ganz Europas sind, und er vertiefe sich in die heutigen sozialen Probleme, besonders auch in die Frauen- und Friedensfrage. Buddhistische Mönche alten Stils könne man dazu nicht gebrauchen!

Eine besondere Nummer des Young East ist nun der Missionierung Europas gewidmet. Ich will mich hier ganz kurz fassen, einmal da es sich ja nicht um die Propagierung des Urbuddhismus handelt

(Schopenhauer, R. Wagner, Strindberg, Gjellerup, Grimm, Dahlke), sondern um ein Anbieten des japanischen Mahayana; sodann weil im Evangelischen Deutschland 1927, Nr. 11, von der Feder von Prof. Witte ein übersichtlicher Artikel in Anlehnung an jene Missionsnummer erschienen ist. Ein erster Aufsatz der englischen Zeitschrift weist nach, daß Europa reif sei für Mahayana und daß das Christentum abgewirtschaftet habe. Der Hauptartikel von dem Buddhist gewordenen Professor Petzold in Japan sieht da viel pessimistischer; er meint, daß das Christentum im Volksleben Europas recht tief wurzelt, daß aber trotzdem durch die Krisenstimmung in Europa die Zeit gekommen sei, Mahayana anzubieten, nicht durch offenkundige Missionare, sondern durch buddhistische Gelehrte, die durch Vortrag und literarische Arbeit wirken; sodann durch den von ihm wie von Dr. Solf geforderten Lehrstuhl für Mahayana, endlich durch das am 4. Dezember 1926 in Berlin begründete Japan-Institut. — So werden wir die Augen offen zu halten haben für diese neu beabsichtigte Propaganda des lebendigen japanischen Buddhismus.

Wenn ich zum Schluß diesen lebendigen Buddhismus Japans in Zahlen darstellen darf, so sei folgende Statistik gegeben, wobei die eingeklammerten Zahlen für die entsprechenden Leistungen des Christentums in Japan gelten.

71 681 Tempel und 5764 Predigthallen mit 117 900 männlichen und 5023 weiblichen Priestern, Mönchen und Nonnen (820 Pastoren); 46 Millionen Anhänger (200 000 getaufte evangelische Christen), 51 Priesterschulen mit 727 Lehrern und 7138 Studierenden (29 und 610), 24 Heime für Verwahrloste, 11 Altersheime, 16 Krankenhäuser, 70 Kinderheime (196), 9 Schulen für Blinde und Taubstumme (26), 18 Säuglingsheime, 9 Arbeitsvermittlungsstellen, 8 Arbeiterlogierhäuser, 6 Waisenhäuser, 1901 Sonntagsschulen mit 4283 Lehrern und 290 000 Kindern (2514 mit 146 000).

Das ist der lebendige Buddhismus in Japan; fürwahr ein ebenbürtiger Gegner!

Japans Zukunftsreligion.

Auf die Frage nach Japans Zukunftsreligion hat man soviel Antworten gegeben, als es Welt- und Lebensanschauungen gibt und als Religionen sich in Japan entwickelt haben. Es hat Jeder von seinem Standpunkt aus gefühls- oder erfahrungsgemäß *seine* Anschauung den Siegeszug über Japan antreten lassen und deren endgültigen Sieg vorausgesagt. Es liegt ja auch so nahe, diesen *subjektiven, solipsistischen Maßstab* gelten zu lassen und daraus die nötige Begeisterung für seine Sache abzuleiten und sie damit zu nähren. Sehen wir uns einige dieser prophezeiten Zukunftsreligionen Japans — nach diesem subjektiven Maßstab gemessen — an.

1. Da tritt der Japaner Nitobe vor uns hin, der ein auch ins Deutsche übersetztes Buch über das *Buschido* geschrieben hat, über jene mittelalterliche Rittermoral des japanischen Samurai, eine Mischung aus schintoistischen Urelementen mit konfuzianischer Moral mit dem Unterton „noblesse oblige". Er prophezeit diesem ethischen Rittersystem mit seiner noblen und forschen Lebenshaltung eine ewige Dauer für Japan, selbst wenn das Rittertum längst untergegangen ist, wie das 1868 geschah. Wie der Stoizismus heute noch wirkt und seine Anhänger hat, wiewohl die Erfinder und ersten Praktikanten dieser harmonischen Lebenskunst seit sehr vielen Jahrhunderten dahingingen, so wird Buschido als Tugend und Sitte, als kriegerische Tüchtigkeit und bürgerliche Ehre ewig fortleben; sein Duft wird Japan immerdar segnen.

2. Die *Omotosekte*, eine Mischreligion nationaler Art auf schintoistischer Grundlage mit buddhistischen, taoistischen und christlichen Anleihen, nimmt dieselbe Aussicht für sich in Anspruch, ja geht darüber hinaus, indem sie sich nicht bloß als *Japans* Zukunftsreligion, sondern als Weltreligion träumt mit der alle Nationen einenden Esperantosprache! Als Universala Homana Associo, wie sie ihren Weltbund nennen, wird Omoto als die neue Menschheits-

religion mit Japan als Zentrum propagiert von Tokio bis Paris und Neuyork; ihr Motto ist: „Gott ist der immanente Geist im Universum und der Mensch ist der Leiter der Welt. Wenn Gott und Mensch verbunden sind, so erwächst daraus unendliche Macht und Autorität. Omoto erstrebt die sittliche Einigung der ganzen Menschheit durch die Gotteslehre der Liebe und arbeitet an einer Neuerbauung der Welt von Grund aus." — Man wird mit Recht fragen, wie sind solche henotheistischen, ja fast ethisch-monotheistischen Töne auf schintoistischer Grundlage möglich? Das kommt einmal durch die synkretistische Gewandtheit dieser Sekte, Überragendes von anderen Religionen zu übernehmen, dazu aber durch neue Umdeutungen des alten primitiven Schintoismus.

3. Auch dieser Neoschintoismus will Japans Zukunftsreligion werden. Besonders unter hohen Beamten und gebildeten Nationalisten hat diese sicherlich staatlich inspirierte neoschintoistische Bewegung Anhänger. Sie unterscheiden am Schinto die populäre polytheistische Außenseite von der rein pantheistischen Innenseite; die vielen Götter aller Religionen, auch des Urschinto, sind nur Manifestationen der einen unpersönlichen Gottheit. Darum verträgt sich auch das Christentum mit diesem Neoschinto und kann sich ihm leicht einfügen, denn der Christen-Gott, in Jesus geoffenbart, ist ja auch nur eine historische Differenzierung der göttlichen Urkraft; die Gottheit ist immer größer, als was der Einzelmensch von ihr erfassen kann. So sehen sie in dieser Umdeutung und Pantheisierung die Zukunftsreligion des gebildeten Japan!

4. Natürlich wird nun auch der im vorigen Kapitel geschilderte Mahayana-Buddhismus von Japanern wie auch von Europäern als das ganz Japan, ja schließlich weit darüber hinaus ganz Asien und viele Menschen in Europa und Amerika befriedigende Glaubenssystem gepriesen. Graf Keyserling meint, daß der Buddhismus in seinen „protestantischen" Sekten als Erlösungsreligion Japans gelten könne. Diese Mahayanasekten seien dem Christentum so ähnlich, daß man sagen könne, das Christentum hätte sich in Japan so im Sinne und Inhalt dieser Sektenlehren entwickeln können; sie sind philosophisch dem Christentum überlegen, aber unterlegen an Effikazität; Mahayana ist vielleicht die Zukunftsreligion der Welt:

undogmatisch, kulturwertend, philosophisch und nun auch aktivistisch. — Keyserling übersieht hierbei, daß das Christentum, wenn es sich in Japan zum Glauben der Schinsekte entwickelt hätte, seines Charakters vollständig verlustig gegangen wäre, wenn es einen fingierten Gott und eine Nirvana-Erlösung angenommen hätte.

Etwas nachgiebiger, aber doch sehr ähnlich in puncto Zukunftsreligion Japans, war der Professor Kiba, der sich einmal dahin äußerte, daß es wohl möglich sei, daß das Christentum einmal die Religion Japans werden könne, dann aber würden in ihm die buddhistischen Ideen siegen, — dazu ist dasselbe zu sagen wie in der eben gegebenen Kritik von Keyserlings Idee.

5. Wenn wir diese Reihe der Zukunftsreligionen fortsetzen, so kommen wir auf Äußerungen, die nun das Christentum als Zukunftsreligion Japans prophezeien, und zwar von reinen subjektiven Maßstäben oder Beobachtungen aus, von Rückschlüssen aus entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhängen heraus. Als Muster hierfür erinnere ich an des japanischen Christen, Professor Minamis Worte auf dem Weltkongreß für freies Christentum in Berlin. Er meinte, Japan werde entweder gleich ganz christlich oder auf dem Umwege durch eine amalgamierte Religion mit stark christlichem Einschlag. Wahrscheinlich werde Japan zunächst drei Religionen nebeneinander haben und zulassen, denn Japan dulde mehrere zugleich, Schinto, Mahayana, Christentum. Er glaube zwar nicht an die Absolutheit einer Religion, aber dennoch werde das Christentum den endlichen Sieg behalten, weil es die vollendetere Religion sei.

Damit hat Minami einen anderen Maßstab angedeutet, den wir Missionsleute ja nun anzulegen pflegen, einen Maßstab, der zu dem eben geschilderten rein subjektiven, solipsistischen, allenfalls von eklektischem und synkretistischen Rankwerk umsponnenen, in diametralem Gegensatz steht, den absoluten Maßstab. Natürlich können wir uns auf die Dauer in der praktischen Arbeit wie in der theoretischen Auseinandersetzung über Japans Zukunftsreligion nicht auf jenen rein subjektiven verlassen, sonst kommen wir über bloße Behauptungen und Mutmaßungen nicht hinaus und der Streit der vier Lehren oder Wege in Japan, to oder do genannt, geht zwecklos weiter und die vier Parolen: Schinto — Buschido — Butsudo —

Kiristodo — schwirren durcheinander und Polytheismus, Pantheismus, bürgerlicher Ehrenkodex, Mahayanaphilosophie und einige zwanzig „Christentümer" machen mehr oder weniger Propaganda gegeneinander.

Es liegt sehr nahe, den Ausgang des Kampfes zu entscheiden durch Anlegen des von Minami angedeuteten, aber von ihm nicht anerkannten Maßstabes, den der apriorischen Absolutheit einer der in Frage stehenden Religionen. Allerdings käme für diesen absoluten Maßstab nur das Christentum in Betracht, denn keine der japanischen Religionen und Systeme hat je diesen Anspruch erhoben, denn der Anspruch des Schinto, unmittelbar von den japanischen Göttern abzustammen, ist noch kein Absolutheitsanspruch. Zu solchem Anspruch sind die Religionen des fernen Ostens zu tolerant.

Jedoch es ist eine eigene Sache um diese apriorische, prästabilierte Absolutheit einer Religion. Philosophisch läßt sich dieser Begriff, auf eine historische Religion bezogen, nicht halten. Das Absolute ist immer etwas Metaphysisches, Transzendentes, ist höchstens eine Idee, die Gottesidee, die Idee der Religion oder Gott selbst; aber das Absolute wird nie konkret, damit wäre ja der Begriff des absolutum = Abgelösten aufgehoben. Daher kann auch keine historische Erscheinungsform als absolut angesprochen werden; die Idee liebt es nicht, ihre ganze Fülle in ein Konkretum, ein Objekt, ein Individuum zu gießen. Die Geschichte ist ja gerade eine stufenweise Entwicklung der Idee, und alle geschichtlichen Religionen sind ein stufenweiser Fortschritt zur Idee der Religion, die als Idee nie konkret-historisch verwirklicht werden kann. Darum kann ich weder vom Philosophischen noch vom Historischen aus eine Absolutheit der christlichen Religion, eine apriorische, prästabilierte Einzigartigkeit dieser Religion im Gegensatz zu all den anderen zugeben noch mich mit diesem Dogma aus der Affäre ziehen, auch nicht damit, daß ich sage: Alle Religionen sind von unten, nur die christliche ist von oben.

Und doch fühle ich, daß in diesem Gedanken von der Absolutheit des Christentums, in dem „Von-oben- und von-unten-Sein" etwas Wahres liegt, daß da Komplexe angedeutet sind, die etwas

Richtiges treffen, daß, wenn man die geschichtlichen Religionen von heute, so im Augenblick die Japans, in Wettbewerb treten läßt, sich eine tatsächlich andere Wesensart und andere species für das Christentum ergibt. Jedoch dazu drängte sich mir in Japan ein anderer als die zwei bisher genannten Maßstäbe, der solipsistische und der apriorisch-absolute, auf, um diesen Wesensunterschied und die christliche Andersartigkeit zu erkennen, zu erforschen und zu begründen. Es war ein in der Mitte liegender, dem Wesen der Religion und ihrer Wirkung auf die Seele entnommener, ich nenne ihn den religionspsychologischen Maßstab, der die einzelnen Querschnitte des religiösen Lebens, seiner Phänomene und Leistungen miteinander vergleicht und an der Idee der Religion abmißt. Dieser Maßstab prüft, welche Kräfte eine Religion in ihren Querschnitten auf die Seele des Individuums ausübt und kann dann entscheiden, wo die überragende Kräftigkeit und Lebendigkeit des Gottesbewußtseins liegt und wie sie wirkt. Also der religiöse Vitalismus als psychische Erscheinungskraft sei Maß für die einzelnen Religionen und gestattet doch je nach Kräftigkeit und Lebhaftigkeit des Gottesbewußtseins nicht bloß eine Wertskala von historischen Religionen, sondern eine tiefer begründete Entscheidung der uns gestellten Frage nach Japans Zukunftsreligion.

Angesichts dieses Maßstabes treten nun vor dem Christentum zurück folgende japanische Religionssysteme, die ihrerseits Anspruch auf alleingültige Zukunftsreligion erheben, aber an ihm gemessen wenig Aussicht auf Erfüllung haben.

1. Pantheistische Systeme, wie etwa Neoschintoismus, Systeme, die vor jedem Glauben an einen persönlichen Gott zurückbleiben, wenn es sich um die Kräftigkeit eines lebendigen Gottesbewußtseins in der persönlichen Einzelseele handelt. Ein chinesisches Sprichwort sagt: ein Springbrunnen kann nie höher springen als seine Quelle ist, so kann eine unpersönliche, pantheistische Gottheit eigentlich nicht die persönliche religiöse Kraft der Einzelseele erhöhen, sondern höchstens herabmindern.
2. Rein ethische Systeme, wie etwa „Ritterliches Buschido“ oder Konfuzianismus, stehen ja der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins fern oder gleichgültig gegenüber, bedürfen seiner jedenfalls nicht

zur Motivierung des sittlichen Handelns und lassen den Platz des lebendigen, lebenschaffenden Gottesbewußtseins in der Seele leer.

3. Synkretistische Systeme, wie etwa Omoto, zeigen damit schon an, daß sie ihrem religiösen Grundbesitz allein nichts Höchstes zutrauen, sondern Anleihen bei anderen machen, um Lücken auszufüllen oder schwache Positionen durch Verstärkungen und Hilfstruppen zu beleben und zu stärken.

Nach Zurücktreten dieser drei Mitläufer um den Siegespreis, der da Japan heißt, fünfte Weltmacht, England Ostasiens, Land der aufgehenden Sonne — bleiben nun zwei allerdings sehr ernst zu nehmende Konkurrenten übrig: Mahayana und Christentum. Beide stehen dem wertgeringeren Polytheistischen, Primitiven, Pantheistischen, Nur-Ethischen und Synkretistischen ziemlich fern; beides sind lebendige Religionen mit großer, rühriger Innen- und Außenmission; beide in Lehre, Versenkung, Ethik, Kultus und Wohlfahrtspflege sich betätigend; endlich beide einen sittlich handelnden Gott, der aus Gnade eine Erlösung für alle schafft, verkündigend und beide die menschliche Schuldhaftigkeit und den Glauben als einzige Leistung des zu erlösenden Menschen anerkennend. — Wenn wir nun an diese beiden den gewählten Maßstab der seelischen Kräftigkeit und der Lebendigkeit des Gottesbewußtseins anlegen und die Vertreter der höchststehenden buddhistischen Sekten mit denen der christlich-evangelischen Kirchen in Japan darin vergleichen, so möchte ich folgende aus meinem Anschauen und meinem Erleben sowie aus ihrem Schrifttum gewonnene These aufstellen, die nun den Höhepunkt meiner Ausführungen bildet: Das Christentum wirkt dreidimensional, Mahayana nur zweidimensional. Ich will nun erklären, wie ich das meine.

Die religiösen Auswirkungen des Neobuddhismus, auch der Schinsekte, schienen mir immer in ein- und derselben Fläche und Ebene zu liegen, nämlich in der rein menschlich diesseitigen; ihre Lehre, Versenkung, Moral, Kultus und Wohlfahrtspflege, die ich im ersten Teil schilderte, erheben sich nicht in höhere Regionen, bleiben zweidimensional, so daß immer nur ein Fortschreiten vom Zentrum zur Peripherie oder umgekehrt festzustellen ist, je nachdem man zum

zentralen Lehrpunkt oder zur peripherischen Praxis in Kultus oder sozialer Fürsorge gelangen will. Man kann das am besten mit fünf konzentrischen Kreisen darstellen, deren innerster, kleinster die Idee und Lehre darstellt, der äußerste und größte die praktische Wohlfahrtsleistung.

Ganz anders das Christentum: es wirkt dreidimensional und eine graphische Darstellung würde am besten ein Kegel sein, dessen Grundfläche in derselben Ebene liegt wie der weiteste Kreis des Mahayana; nun aber steigt der fünffache Aufbau christlicher Leistung von der Fläche in den Raum, in die dritte Dimension, darzustellen an vier parallelen Kegelschnitten, deren oberster in der Nähe der Kegelspitze liegt und Idee und Lehre darstellt. Will man hier von der Idee zur Praxis oder umgekehrt, so ist es nicht ein Fortschreiten in einer Ebene, sondern ein Aufstieg zu Spitze oder eine Vertiefung nach unten, jedenfalls eine spiralenförmige Bewegung in drei Dimensionen.

Doch ich will versuchen, diesen beiden mathematischen Figuren Leben zu geben und in den schon im ersten Teil gewählten Querschnitten religiöser Darstellung bei beiden in Frage stehenden Religionen nachweisen, wie die christliche Sphäre dreidimensional liegt im Vergleich zur entsprechenden zweidimensionalen des Mahayana.

1. Was die Wohlfahrtssphäre betrifft, die ja bei beiden auf derselben Ebene zu liegen scheint, so sah ich sofort, wenn man in beiden Religionen die auf dieser äußerlichsten Sphäre Gewonnenen weiter zur Idee dieser Religion führen will, das bloße Fortschreiten dort im Mahayana, das Aufsteigen zu höheren Kräften im Christentum. Ich stelle dazu nebeneinander als Beispiel die innere Ausrüstung, die Mahayana wie Christentum einem Erblindeten mitgeben.

In einer staatlichen Blindenschule in Japan war Entlassung der mit der Schulausbildung und Berufsbildung Abschließenden, Graduiertenfeier, wie man es dort nennt. Ein Vertreter der Provinzialpräfektur, ein Buddhist, war zugegen und hielt eine Ansprache an die zu Entlassenden; er sprach seine Glückwünsche aus über den schönen Erfolg ihrer Ausbildung und schloß dann mit den Worten: „Wenn Sie nun in die Welt hinaustreten, so beherzigen Sie: hart arbeiten und allewege demütig sein! Vergessen Sie nie, daß es Ihre eigenen Vergehungen und Sünden, in früheren Daseinsformen

begangen, sind, die Sie einen solchen Leidensweg geführt haben." Echt buddhistisch: Karma und Seelenwanderung! —

Und nun das christliche Gegenstück: der Leiter einer christlichen Schule, der Japaner Mori in Gifu, hatte das schwere Schicksal, daß er sein Augenlicht durch einen Unfall und damit auch seine Stellung verlor. Aber seine christliche Einstellung ermöglichte es ihm, in diesem plötzlichen schweren Schlag den göttlichen Ruf zu erkennen, Anderen zu helfen; er erlernte die Blindenschrift, die zwei Jahre vorher in Japan eingeführt worden war, und begann eine kleine Blindenschule mit Missionsbeihilfen zu eröffnen. Er durfte nun die Genugtuung erleben, daß seine Schule schließlich solche Rolle spielte, daß die Regierung sie anerkannte und finanzierte. — Wir sehen, die Ebene ist bei beiden ein und dieselbe, aber der sittliche Auftrieb, die Ausrüstung der Seele, ist wertverschieden; die Erblindeten der ersten Schule blieben in derselben Ebene, wurden über ihr Gebrechen innerlich nicht erhoben, wanderten vorwärts, um zu sühnen und zu büßen; der Erblindete aus der christlichen Sphäre wanderte aufwärts, Ruf von Gott zu praktischer Nächstenliebe! So meine ich den Unterschied von zwei- und dreidimensional schon in der untersten Sphäre.

2. Im Kultus eine ähnliche Beobachtung. Ich hatte Gelegenheit je einer Tauffeier im größten Tempel der Schinsekte und in einer unserer blühendsten Gemeinden in Toyohaschi beizuwohnen. Im Hongwanjitempel drängten sich am letzten Tage des religiösen Frühlingsfestes 120 Taufbewerber nach beendeter Messe in das mit Schranken verschlossene Allerheiligste, um durch eine Art Taufzeremonie in diese Sekte aufgenommen zu werden. Alle warfen sich mitgebrachte saubere, weiße, lange Hemden über; die in überwiegender Mehrzahl anwesenden Frauen banden noch ein weißes Kopftuch lose über die schwarzglänzenden Haare. Der Oberpriester sprach ein Gebet und dann kam die Zeremonie, ein angedeutetes Scheren des Kopfes parallel unserer Wasserbesprengung als Ersatz für Untertauchen bei der Taufe. Eine riesige lackierte Schale wurde vor dem auf dem Altar thronenden Stifter der Sekte, dem 1262 verstorbenen Schinran Schonin aufgestellt, das Rasierbecken zum Einseifen darstellend. Dann ging ein Priester mit einem silbernen Rasiermesser

durch die Reihen der Knieenden, jeden am Haupthaar damit berührend als Sinnbild des Scherens. Kaum war er die Reihe durch und war ein kurzes Schlußgebet gesprochen, als die Menge der Aufgenommenen ihre Kupfer warfen und wenig feierlich aufbrechend durcheinanderwirbelten, ein opus operatum, das mich etwa an Kindermassentaufen in meiner ehemaligen Riesengroßstadtgemeinde am Sonntag Nachmittag erinnerte, wo Kinder en masse ohne Begleitung der Eltern von gleichgültigen Hebammen und sich linkisch benehmenden Paten hingebracht wurden. Aber ich darf ja nun nicht eine Kindertaufe bei uns mit einem Aufnahmeritus Erwachsener in die Schinsekte in Parallele stellen, sondern christliche Erwachsenentaufe in Japan mit jener „Schintaufe". — In Toyohaschi hatte ich Gelegenheit dazu. Unter den von unserem dortigen Pastor Kitahara Vorbereiteten und vom Missionssuperintendent D. Schiller Getauften befand sich auch ein abgebauter Offizier der japanischen Armee, der in den zwei Jahren der Vorbereitung doch soviel innere Kräfte von Jesus und Paulus in sein Innenleben übergeführt hatte, daß er durch die Zeiten von Krankheit und Stellungslosigkeit wie durch Gethsemanestunden gestärkt hindurchgegangen war und jeden Selbstmordgedanken zurückzudrängen und abzubauen befähigt worden war; ein Mann, der den sieghaften Optimismus des Christenglaubens als Überhöhung des buddhistischen Pessimismus empfand, daß er nun „als Kind Gottes die Seligkeit des zukünftigen Lebens schon hier genießen dürfe", — wie er als Ertrag seiner Taufe kurz danach schrieb. — Ich hatte unbedingt den Eindruck, daß dieser gebildete Mann sich auf eine höhere geistliche Sphäre als vorher gehoben hatte und daß das der Erfolg der Berührung mit dem Evangelium war. Nun kann ich leider nicht kontrollieren, was innerlich mit jenen 120 „Getauften" im Hongwanjitempel oder auch nur einem von ihnen vor sich ging, aber aus Rückschlüssen aus dem geschilderten Gang der Feier und aus dem allgemein beobachteten niedrigen kultischen Niveau der Mitglieder dieser Sekte glaube ich nicht allzuviel hier erwarten zu können. Gewundert hat es mich jedenfalls, daß der Tempelkultus der Schinsekte, was die Zuhörer oder Zuschauer betrifft, sich in nichts über das Niveau in anderen buddhistischen oder schintoistischen Tempeln erhob: dasselbe Werfen von

Kupfermünzen und Rosenkranzdrehen, Händeklatschen und Sich-verneigen, Gebete und Formeln Murmeln wie überall anderwärts, und das in einer Sekte, die einen monotheistischen Gnadengott und eine Rechtfertigung sola fide sine operibus verkündigt! Besonders fiel mir auf, daß die Tempelhalle, wo der Stifter Schinran Schonin stand, die übrigens auch die größere Halle war, besuchter und populärer war als die kleinere Halle, wo der Gott Amida angebetet werden sollte. Wenn man alle diese Beobachtungen einmal einem ihrer Priester äußert, wird man an das Wort eines ihrer bedeutendsten Patriarchen erinnert, der gemeint hatte, man solle das schlichte Volk getrost den Schintogöttern huldigen lassen, der Amidaglaube sei für sie zu schwierig, diese Schintogötter führten schließlich auch zu Amida hin! Ihr Kultus sei eine Vorstufe zum wahren Heil in Amida. — Hiermit schien mir zwar ein Vorwärtsschreiten in derselben Fläche angedeutet vom Polytheismus zum Henotheismus, aber kein dreidimensionales Aufsteigen zur Sphäre des realen, lebendigen Jesusgottes wie bei unserem christlichen Täufling, und damit scheint mir ein dimensionaler Unterschied in der Wertung der Taufe gegeben.

Erinnern wir uns ferner, was ich im ersten Teil über die geringen Aussichten zur Einführung von Buddhas Geburtstag als allgemeinen buddhistischen Festtages sagte. Die Schwierigkeit für die Buddhisten liegt eben darin, daß jenem Fest jede metaphysische, drittdimensionale Weihe fehlt, die wir im Weihnachtsfest haben.

Oder denken wir endlich an das Gebet, das ja oft als lebendigste Kraftäußerung einer Religion angesprochen wird. Wenn im Schin-Buddhismus das Beten nur als Dankakt gilt, als Ausdruck der ob der Erlösung und Gnade Amidas ausgelösten Dankesstimmung, oder wenn Beten durch Meditation abgelöst und ersetzt wird, so bleibt es damit eben in derselben Ebene und Sphäre menschlicher Ausdrucksformen und innerer Bereicherungsmittel zwar zentral gelegener, aber nicht überhöhender Kräfte. Ich stelle dem gegenüber, was der junge Uchimura in seinem in Amerika geführten Tagebuch vom 23. April 1887 schreibt: „Das christliche Gebet ist nicht eine Bitte um Erfüllung unserer Wünsche durch Gottes besonderes Eingreifen; es ist ein Verkehr mit dem ewigen Geist, so

daß der Betende um das bittet, was in Wahrheit schon in dieses Geistes Sinn ist. Alle solche Gebete werden und müssen erhört werden. Des Christen Gebet ist darum eine Art Weissagung." Das heißt denn doch ein Sich-Emporbeten in eine dritte Dimension, in einen höheren Willen!

3. Im Punkte der ethischen Erziehung und allgemeinen Moral des Einzelindividuums wie eines Volkes und einer Rasse herrscht nun heute mit Vorliebe die Anschauung, daß die hochstehenden außerchristlichen Religionen dasselbe Niveau erreicht hätten wie das Christentum selber. Das mag richtig sein in bezug auf die gestellten Forderungen; denn wir sahen schon, daß auch der Mahayana-Buddhismns höchste ethische Forderungen statuiert: allgemeine Tier- und Menschenliebe, praktische soziale Fürsorge und Verantwortlichkeit, positiv sittliche Wertung des Leides, Devotion und Sympathie-Einstellung auch zum persönlichen Feind. Die sittlichen Forderungen in allen höheren Religionen sind durchweg auf einer Ebene gelegen, wie es mir scheint, aber das Christentum bringt eins hinzu, was die anderen nicht haben, die drittdimensionale Kraft, das Sittliche auch auszuführen, nicht bloß zu statuieren und anzuerkennen. Auch das Vorbild des Meisters — heiße er nun Konfuzius oder Buddha oder Christus — genügt noch nicht, sondern erst eine solche Kräftigkeit des Gottesbewußtseins von oben und der Gotteskindschaft von unten, daß das Fertigbekommen des Guten durchgesetzt wird. Das nenne ich die dreidimensionale Überlegenheit des Christentums auch im ethischen Leben, die hier natürlich nicht überall vorhanden ist, dort aber total fehlt. Ich will es mit den Worten eines Japaners ausdrücken, ihres christlichen Führers Uchimura: „Das Christentum ist uns willkommen, weil es uns hilft, unsere eigenen Ideale zu erreichen. Das Christentum ist mehr und höher als das Heidentum, weil es die Kräfte zum Halten der Gebote gibt, es ist Heidentum plus Leben. Durch das Christentum allein wird das Halten der Gebote möglich. Die christliche Religion allein wirkt von innen heraus. Sie ist das, wonach das Heidentum mit Tränen gesucht und getastet hat. Sie zeigt uns nicht nur das Gute, sondern sie macht uns gut. . . . Tapfere, ehrliche, rechtschaffene Menschen gibts auch im Heidentum, aber zu guten Men-

schen kann uns, wie ich glaube, nur die Religion Jesu Christi machen." —

Und nur, wenn wir nun auch die sozial-ethische Seite des ganzen Volkslebens sehen, verwischt sich mir etwas der andersartige Charakter der kraftvollen Überlegenheit der christlichen über nichtchristliche Völker. Das mag wohl daher kommen, daß unsere abendländischen Staaten ebensowenig christlich sind, wie es Japan heute ist. Immerhin mögen ja abendländisch-christliche Staaten etwas weiter gekommen sein in der Aufhebung sexueller und sozialer Mißstände und immerhin ein feineres sozial-ethisches Gewissen geschaffen haben. Wenn zum Beispiel in Japans größter Stadt Osaka die Zahl der Prostituierten die Zahl der Mädchen an mittleren und höheren Schulen übertrifft oder wenn von allen selbstverdienenden Frauen dort jede siebente im Dirnen- oder Geishagewerbe steht, wenn ich in kleinen Fischerdörfern an vielen Häusern die Inschrift las: „Hier keine Mädchen", um Agenten von Spinnereien und Teehäusern und Bordellen abzulenken von ihrem Aufkaufgewerbe, so sieht man hier noch ein unbegrenztes Feld der Betätigung christlicher Botschaft im Sinne sozial-ethischer Erziehung und der kraftvollen Durchsetzung dessen, was wir vom lebendigen Gott aus christliche Menschenrechte, Menschenwürde, Menschenwert und Menschenfreiheit nennen.

4. Wir nähern uns nun dem Gipfel des Kegels christlichen Aufstieges, bzw. dem Zentrum fortschreitenden Mahayanas. Hier in der Lehre müssen ja nun die Höhenunterschiede besonders deutlich werden. Ich spreche daher gleich unter Übergehen der Versenkung, wo ich die Unterschiede schon im ersten Teil andeutete, von der Lehre und Idee beider Religionen. Zunächst sieht der Abstand zwischen beiden Systemen nicht allzugroß aus, denn beide haben einen gnädigen Gott, eine Erlösung für alle, einen Gnadenakt dieses Gottes und einen Glaubensakt des sündigen Menschen, ein Heil im Jenseits. Und doch ist hier fundamental der Gegensatz und die Höhenlage. Der tiefste Gegensatz zwischen Buddhismus und Christentum allgemein und speziell zwischen Mahayana und evangelischer Lehre liegt nicht darin, daß dort die Welt verneint und sie hier bejaht, beherrscht und verklärt wird. Es können vielmehr auf beiden Religionsgebieten weltverneinende und weltbejahende Formen entstehen,

wie wir es am Christentum kennen und am Mahayana im dritten Kapitel sahen. Der Gegensatz, der die beiden großen Erlösungsreligionen scheidet, liegt an einer anderen Stelle. Der Punkt, wo sie sich trennen, ist die entgegengesetzte Wertung der Begriffe: Realität und Persönlichkeit. Beides fehlt im Mahayana dem Gottesbegriff und schließlich auch ihrem Seelenbegriff. Amida ist weder real noch eine Persönlichkeit, sondern nur als Notbehelf die künstliche Personifikation einer Idee, an keine historische Persönlichkeit anknüpfend, eine bewußte Illusion; alles Personenhafte und Persönlichkeitsvolle ist ja Herabwürdigung; nur eine Idee, ein Prinzip kann erlösen! Und wovon und wozu erlösen? Vom Sein-Müssen in Person und Personhaftigkeit, in den bösen Realitäten dieses Daseins, zum Nicht-mehr-Sein-Brauchen, zur Aufhebung von Ich und Selbst, ins Nirvana hinein, wo alles ein negatives Vorzeichen hat, besonders auch jede Realität und Persönlichkeit es haben, denn auch der Schin-Buddhismus sieht das Nirwana als letztes Ziel an, wozu das glückliche „Paradies des Westens“ nur eine Vorstufe ist. Wo bleibt hier die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in der Einzelseele? Beides, Persönlichkeit Gottes und Einzelseele, sind Fehlentwicklungen, die überwunden werden müssen, die abzubauen sind. War einmal die Fehlentwicklung zum Dasein einer Welt und eines Ich begonnen und gegeben, so erdachte man sich eine Gottheit, die selber diese Fehlentwicklung durchmachen mußte, personifiziert werden und verzichten mußte, bis sie dadurch alle Anderen und auch sich selbst aus dieser Fehlentwicklung, aus Realitäts- und Persönlichkeitsbeschränkungen ins Nirwana befreit hatte. —

Es sieht fast so aus, als müßten wir die Fünfflächenebene des Mahayana nach unten ausbuchten in eine dritte, negative Tiefendimension und den Abstand zum Gipfel der christlichen Idee erweitern. Jedenfalls an unserm Maßstab gemessen, der ein allgemeinreligiöser ist, denn das Wesen und Wirken einer Religion ist doch die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in der menschlichen Seele, hat der Mahayana ein negatives, das Christentum ein positives Vorzeichen, und wir sehen in der dritten Dimension die abschließende christliche Spitze gipfeln in der Idee der Persönlichkeit und Realität

des Vatergottes Jesu Christi und in der Realität und Persönlichkeit der Einzelseele, die zu diesem Vatergott empor will in diesem und einem späteren Leben.

Wenn nun Professor Kiba früher einmal versicherte, daß er und seine ringenden Jugendfreunde den Gott Amida mit seiner Gnade genau so erlebten, wie wir Gott oder Christus erleben, so hat er eben nur zweidimensional erlebt, eben eine in seinem Geist liegende Idee und Vorstellung, was kaum auf gleicher Linie läge, als wenn ein katholischer Ordensbruder die Jungfrau Maria oder den heiligen Franziskus erlebt. Aber ein echtes Erleben Gottes kann doch etwas Anderes sein: das Hineinragen einer oberen realen Welt in die Einzelseele, ein vertikales Wunder, wie man heute zu sagen pflegt. Und darum scheint mir der Kern aller christlichen Ideen und Lehren und Erlebnisse, ihr Ziel sowie ihr Ursprung zu sein: die Realität des einen persönlichen Vatergottes Jesu und die Realität der persönlichen Einzelseele als Funken und Feuerbrand, als Abbild und Saugorgan jener ersten Realität.

So erscheint mir das Evangelium von den höchstentwickelten Religionen, wie der Schin-Buddhismus eine ist, nicht nur im genus, sondern auch in der species verschieden und dreidimensional überhöht. Gewiß hat sich Gott ihnen nicht unbezeugt gelassen; aber nachdem er vor Zeiten manchmal und auf vielerlei Weise zu ihnen geredet hat, hat er am letzten zu uns geredet durch seinen Sohn. Darum wollen wir den Ostasiaten sagen: Gewiß habt ihr einen Buddha, einen Konfuzius, einen Laotse, einen Schinran Schonin u. A., die lehrten und zeigten euch neue wertvolle Wege und gingen sie wohl auch; aber wir zeigen euch einen, der lehrte nicht bloß einen neuen Weg und ging ihn nicht bloß, bis zum Kreuzestode gehorsam, sondern ihm konnte sein bester Interpret das Wort in den Mund legen: ich selber b i n der Weg, die Wahrheit und das Leben; darum ist auch euch Ostasiaten in keinem Anderen Heil!

So entscheide ich die gestellte Frage nach Japans Zukunftsreligion dahin: das Christentum als dreidimensionale Religion mit vertikalen Lebenskräften für jede Einzelseele hat eine solche lebendige Andersartigkeit und Superiorität über Japans höchstentwickelte, aber nur

zweidimensionale Mahayanareligion, daß sie mir als Zukunftsreligion auch Japans berufen erscheint, und daß wir als Diener dieser dreidimensionalen Religion uns berufen fühlen müßten, für diese Zukunftsaufgabe mitzuschaffen. Wer nur je als Geistlicher oder Laie von der Realität des einen, persönlichen Vatergottes überzeugt oder ergriffen ist und nun auch mit diesem Gedanken Ernst macht, wirklich Ernst macht, der muß doch Mission treiben oder der Mission helfen, und ich wundere mich, daß diejenigen Theologen, die heute mit Gott es so ernst, so bitter ernst nehmen wollen, daß sie uns alle damit anstecken sollten, daß die oft für Außenmission kein Verständnis oder kein Interesse haben, obwohl Mission doch eine unmittelbare Folge des Ernstmachens mit der Realität Gottes in Menschenseelen ist; oder ist man im Lager jener „Ernstmacher" so solipsistisch wie nicht einmal Gautama Buddha war?

Mission treiben in Japan ist ja der einzige praktische Weg zur Schaffung der Zukunftsreligion Japans, also mit dem Ziel, dort ein bodenständiges, für Japan passendes, doch unverfälschtes Christentum zu schaffen, und dazu bedarf es nach meinen Ausführungen und unsern zwei Hilfsfiguren nur e i n e r Tat, die allerdings sehr schwer ist: die dreidimensionale Spitze des christlichen Kegels auf Japans Religionen zu übertragen und diese damit aus der einen Ebene der Flächendimension vertikal zu erheben, gewissermaßen die Flächen zu einer Wölbung emporzuziehen und das nur durch Darbieten des einen Grundbesitzes des Christentums: Realität des einen persönlichen Vatergottes, worin ich den gnädigen, Erlösung schaffenden, in Christus das Heil anbietenden Gott einbeziehe. Wie das zu geschehen hat, das mögen uns unsere Missionare sagen. Aber ich glaube, daß von diesem einen Lehren, Beschreiben und Vorleben aus, also allein aus dem Ernstmachen mit dem realen persönlichen Gott Jesu Christi, sich die einzelnen Sphären und Ebenen flächenhafter Art wie von selbst emporheben und eine dritte Dimension erreichen. Darum soll die Mission, wenn ich es einmal scharf pointieren darf, nur e v a n g e l i s i e r e n; das C h r i s t i a n i s i e r e n überlasse sie den Japanern selbst, das heißt das Formen und Gestalten ihrer christlichen Zukunftsreligion. Die Mission biete nur die christliche Spitze an, das Evangelium, ob mehr lehrhaft oder gemütvoll,

ob mehr in Erlebnisform oder in ethischer oder sozialer Auswirkung, das sei den Gaben und dem Charisma des einzelnen Missionars überlassen. Aber nun die Auswirkungen auf Ethik, Kultus, Kirche, Organisation, Wohlfahrt und Ausbreitung überlasse man getrost den Einheimischen und traue auf die neue Kräftigkeit des Gottesbewußtseins auch in der japanischen Seele.

Heute schon ist der Anfang damit gemacht. Schon ist das Christentum in Japan nichts Exotisches mehr. Jesus war ja auch ein Asiate! Das japanische Christentum ist ja auch nicht mehr bloß im Stadium des Missionschristentums, sondern ein selbständig forschendes, sich weiterbildendes, sich selbst weithin erhaltendes Volksgebilde geworden. Aber ich erlebte, wie willkommen der abendländische Theologe und Missionsmann ist, der nur Keime wecken und die Urzellenpflanze einsenken will und allenfalls erzählen will, wie bei ihm daheim diese Pflanze wuchs, sich im Sturm behauptete, heute mit den feindlichen Mächten ringt, aber das Begießen und Züchten denen drüben überläßt. Vielleicht bekommt drüben jene Gottespflanze Christentum andere Blätterstellung und Blütenfärbung, wenn sie nur Wurzel und Stamm des Evangeliums hat.

Trauen wir den japanischen Christen zu, daß sie sich ihre eigenen Formen und Formeln schaffen und ihr eigenes bodenständiges Christentum bilden, indem die Mission ihnen dauernd das Urgut überliefert und die überreich vorhandenen religiösen Keime in jenem Volk dreidimensional bestrahlt und ihnen eine geistliche Führerschaft ausbilden hilft. Einige charakteristische Züge dieses japanischen Christentums bilden sich schon heute heraus, indem man vom japanischen Volkscharakter und seiner traditionellen Einstellung her gewisse mit der Realität des lebendigen Vatergottes wohl vereinbare Zusätze und Bereicherungen peripherischer Art übernimmt. Ich nenne folgende „christliche Erweiterungen“:

1. Die Kaiserverehrung, die ja bis zu einem gewissen Grade auch Bestandteil des abendländischen Christentums war, besonders in den evangelischen Ländern des Staatskirchentums, und sich in Gebeten für den Landesherrn und in Kanzelverbeugung vor dem anwesenden Kaiser darstellte. Wenn nun zum Beispiel die japanische Christin Frau Staatsrat Mochiji bei ihrem Besuch in Deutschland

sich vor dem Denkmal des alten Kaisers Wilhelm in Berlin und vor der Goethebüste im Goethehaus zu Weimar tief verneigt hat, so war das kein heidnischer Akt einer Geister- oder Götteranbetung, sondern ein gerade vom Christentum aus geläuterter Akt der Ehrfurcht und Dankbarkeit für alles Große und Wertvolle, was Gott schuf. In diesem Sinne hat das japanische Religionsbüro erklärt, die japanische Kaiserverehrung sei kein Kultus noch ein religiöser Akt, sondern ein rein vaterländischer Loyalitätsakt; daraufhin hat der Papst entschieden, daß katholische Christen in diesem Sinne an der japanischen Kaiserverehrung teilnehmen dürfen. Auch für evangelische Christen steht dem kein Hindernis im Wege, um so weniger als hier jede denkbare Konkurrenz mit der Papstverehrung wegfällt. Aus Klugheit werden dabei auch die amerikanischen Missionare nicht opponieren, wiewohl der Unterton ihrer evangelischen Verkündigung oft genug der ist, daß Jesus ein demokratischer Republikaner war, und einer aus ihrem Kreise sich dazu verleiten ließ, das Wort „Reich Gottes" nicht mit kingdom of God, sondern mit democracy of God wiederzugeben. Bei solcher Einstellung hat man natürlich für das Problem der christlichen Kaiserverehrung in Japan weniger Interesse als für die Tendenz, Christianisierung mit Demokratisierung zu verkoppeln, was vorläufig wenigstens für Japan sehr verdächtigend und anrüchig wirkt.

2. Die Ahnenverehrung ist so stark fundamentaler Besitz ganz Ostasiens, daß sie auch von den christlichen Kreisen nicht zu trennen ist und etwa die Form tiefster Pietät zu Grabstätten und Ahnentafeln (im Sinne unserer Ahnenbilder etwa) annimmt. So hört man am allgemeinen Totenfest oder den Sterbetagen der Einzelnen die Angehörigen an den Grabstätten beten und christliche Lieder über Tod und ewiges Leben singen oder sieht Christen sich auf dem christlichen Friedhof oberhalb Kyotos vor dem Grab des Professors Neesima, Begründers der christlichen Universität Doschischa, tief verbeugen. Und nur im Konfliktsfall der Pflichten wäre es wohl ratsam, Jesu Wort: „Laß die Toten ihre Toten begraben" zu statuieren. — Vielleicht fehlt uns abendländischen Christen etwas von dieser Pietät zu den Toten!

3. Familiensinn und Familienzugehörigkeit ist für Ostasien die feste, aber auch neben dem Gildenwesen einzige Grundlage der sozialen

und wirtschaftlichen Ordnung und hat damit etwas Pflichtmäßiges, Klug-Berechnendes an sich. Daß christliche Kreise das ohne weiteres übernehmen und gleich wie bei uns in der Form des vierten Gebots sozial-ethisch eingliedern, liegt auf der Hand. Aber gerade hier sehe ich zwei Aufgaben und Läuterungen durch die christliche Fundamentierung: Ausbau des Familienlebens auf Liebe statt auf Pflicht und damit Anerkennung des Individuums, das eben als Individuum seiner Familie und seinem Volk am besten dienen kann. Auch hier nur im Konfliktsfall Jesu harte Worte gegen den Familienverband — wie sie ja auch nur für den Kollisionsfall geprägt waren — betonen!

4. Endlich der Vaterlandssinn. Pastor Uchimura gibt in einem Artikel zum Besten, wie sich in ihm Christentum und Vaterlandsliebe vermählten. Er sagt, sein Glaube und seine Liebe seien wie eine Ellipse, die um zwei Brennpunkte kreist, um zwei Jods: Jesus und Japan; also so, daß die Kurve seines Handelns von beiden gleichzeitig bestimmt würde, eins stets das Korrektiv des anderen. Ohne diese Einstellung fürchtet er, entweder Fanatiker oder verschwommener Universalist zu werden. Es ist jedenfalls dabei festzustellen, daß er Christus und Vaterland koordiniert. Auf alle Fälle aber haben die japanischen Christen das volle Recht, auch ihrerseits als vollwertig vaterländische Glieder ihres Volkes angesehen und gewertet zu werden. Das hat heute die Regierung längst anerkannt und tritt selber dem alten Vorurteil entgegen, daß man als Christ minderwertiger Volksgenosse sei. Daher behandelt die japanische Behörde das Christentum besser als manche Staatsregierung in unserer Heimat es tat und tut. So hat die japanische Regierung ein Gesetz zur Beratung vorgelegt, eine Art staats-kirchlichen Konkordats mit staatlicher Initiative, wonach das Christentum neben Schinto und Buddhismus als dritte voll- und gleichberechtigte Religion erscheint. Wenn der erste Entwurf dieses Religionsgesetzes in der Vorberatung abgelehnt wurde, so geschah das nicht im geringsten aus Animosität gegen die Gleichstellung des Christentums, sondern gerade auch von christlicher Seite aus Opposition gegen die mit dem Gesetz ermöglichte Knebelung und Bevormundung der Religionsgesellschaften in der Form von Aufsicht und Kontrolle von seiten des Staates.

Auch die offizielle Presse nimmt heute zum Christentum — bei recht scharfer Kritik an der Mission und deren oft unklugen Methoden — eine stark anerkennende Stellung ein. Vor einem Jahr begrüßte eine nichtchristliche Zeitung Dr. Mott bei seinem Besuch in Japan und schrieb: Nicht die Waffen haben Japan auf die Höhe, die es jetzt einnimmt, gebracht, sondern seine moderne Zivilisation, und diese beruht nicht auf seiner jahrhundertealten eignen Zivilisation, sondern auf den Erfolgen der christlichen Mission. Die Mission hat Japan aus der Finsternis seiner Ideen befreit und auf den Weg des Fortschritts und der höheren Kultur gebracht. Nicht Buddhisten und Konfuzianer waren die Lehrer des neuen Japans, sondern Christen. Wenn Japan schon vor 30 Jahren die Exterritorialität abschaffen konnte, so beruhte das darauf, daß es unter dem Einfluß des Christentums eine höhere Rechtsprechung gewonnen hatte, und wenn Japan unter den Völkern als gleichberechtigt dasteht, so beruht das darauf, daß es unter dem Einfluß des Christentums neue Sitten und ein neues sittliches Bewußtsein empfangen hat. Ohne Übertreibung kann gesagt werden, daß, ob das Christentum als Religion auch nur langsame Fortschritte in Japan macht, die christlichen Ideen schon das Land erobert haben."

Auch kann man heute kaum eine japanische Zeitung in die Hand nehmen, ohne auf biblische oder christliche Worte, Gedanken und Anspielungen zu stoßen. —

Hinter den ganzen Ausführungen dieses Kapitels steht nun ein drohender Einwand, der alle Behauptungen in Frage stellen kann, nämlich dieser: Sind die Japaner überhaupt des Glaubens an einen persönlichen Gott fähig? Wenn diese Frage verneint werden müßte, dann könnte natürlich das Christentum in seiner Urform nicht dieses Landes Zukunftsreligion werden. Nun habe ich im Laufe der Darstellung gezeigt, wie sehr Japan auf das Ideal der Unpersönlichkeit eingestellt ist, so daß Japankenner wie Witte, Haushofer u. a. den ganzen Gegensatz zwischen Morgen- und Abendland auf diese fundamentale Grunddifferenz der Persönlichkeits- und Kollektivkultur einstellen. Auch als die neukonfuzianische Philosophie von China her in Japan zu Beginn des 17. Jahrhunderts eindrang, überwog die pantheistische Einstellung, freilich ohne das

Problem recht zu fühlen und zu entscheiden, wie ich das in der Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 1925, Nr. 11 und 12 dargestellt habe. Nehmen wir hinzu, daß im Schinto wie im Neobuddhismus Tendenzen geschildert wurden, die beide Religionen pantheistisch und im Sinne der Unpersönlichkeit entwickeln und deuten oder verstärken wollen, so könnte man zweifelhaft werden, ob tatsächlich die Japaner des christlichen Glaubens an einen persönlichen Vatergott und dessen providentia specialis fähig sind.

Aber anderseits hat die Darstellung schon angedeutet, wie stark man auch Strömungen im Sinne der Persönlichkeitswertung kennt, und fast auf allen Gebieten macht neuerdings diese Einstellung Fortschritte. Wer das heutige Japan als fünfte Weltmacht kennen lernt, der staunt über den Aktivismus und Individualismus, der sich dahinter verbirgt und nur noch nicht so an die Oberfläche tritt wie in abendländischer Kultur, Politik und Wirtschaft. Nachdem aber das Abendland mit seiner Persönlichkeitskultur eindrang, brach oft nur zu schnell und abrupt das leicht mißverstandene und extrem übertriebene neue Ideal durch und überschlug sich im Sinne der auch uns widerwärtig erscheinenden Überpersönlichkeit, der exzentrischen Emanzipation, so daß hier die Regelung und Regulierung durch die reinchristlichen Werte vermittelnd und Synthese schaffend wünschenswert sind. Auch in der neueren japanischen Philosophie herrscht starkes Verständnis für Individualität in dieser wie in der metaphysischen Welt. Das ist teilweise auf das Konto des in Japan geschätzten deutschen Idealismus zu setzen, besonders auch auf Euckens Einfluß. Interessant ist in dieser Richtung das Buch des Japaners Oyama „Der Geist des absoluten Schicksals“ (Weinfelden, Konstanz 1922), der von der Tatsache des absolut über uns waltenden Schicksals ausgeht, das in Kausalität und Milieu sich auswirkt; Subjekt dieses absoluten Schicksals ist ihm ein persönlicher Gesetzgeber, ein realer Gott, der gleichweit von pantheistischer Verflüchtigung wie vor deistischer Ruhelage entfernt ist. Und das Ziel des absoluten Schicksals ist die Vervollkommnung des Lebens des Einzelindividuums zur Wahrheit und Schönheit auf geistigem wie sozialem Gebiet. Auch arbeitet augenblicklich der Professor Kiba von der Schinsekte an einer theologisch-philosophischen Auseinandersetzung

zwischen Pantheismus und Monotheismus (im Sinne des Glaubens an einen persönlichen Gott). Man darf auf das Ergebnis seiner Untersuchungen gespannt sein. —

Was nun die christlichen Pastorenkreise in Japans Kirchen betrifft, so hatte ich Gelegenheit, auf einer Pastorenkonferenz den einmütigen consensus aller Anwesenden zu vernehmen als Bekenntnis zum persönlichen Vatergott Jesu Christi mit der Zusicherung, daß sie das auch ihren Gemeindegliedern zu bringen und verständlich zu machen voll in der Lage seien und darin voll verstanden würden. Auch ein Bekenntnis des christlichen Führers Uchimura (Intelligencer 1926, S. 455 f. und 495 f.) sei angeführt: ihm sei der Glaube an einen persönlichen Gott nicht eine rein spekulative Formal-, sondern gegenwärtiger Erfahrungssatz. Gott sei ihm Persönlichkeit in höchster, konzentriertester Form, ein alliebender Vater: wir sind nicht identisch mit ihm, aber eng gebunden an ihn. Daher ist ein Christ ein Optimist, kann seine Feinde lieben! Gott ist dazu die Lebensquelle. Christus ist ihm Mensch und Gott in eins, darum die vollendete Persönlichkeit, ihm Freund, Retter, Heiland; er will sein *δουλος* sein und zu ihm sich bekennen ganz persönlich: mein Herr und mein Gott! — Wieviel an solchen Erkenntnissen Menschenwerk ist oder vertikales Wunder von oben, wird kaum ein Mensch entscheiden können. Aber das alles bezeugt, daß die Japaner des Glaubens an einen persönlichen Vatergott fähig sind, und daß ihr Christwerden vielleicht im Tiefsten der Durchbruch dieser Erkenntnis und dieses Ergriffenwerdens, dieses vertikalen Wunders für sie ist, das sie im Gegensatz zu ihrer früheren andersgearteten Einstellung auf Unpersönlichkeit viel tiefer und umwandelnder empfinden als der abendländische Mensch es kann. Die Mission ist dann Boden- und Wegbereiter dieses Wunders, denn wie Paulus für Europa nicht überflüssig war, so die Mission nicht für Japan!

Darum schließe ich meine Darstellung mit der These: *ich halte das urquellhaft gebotene und entwicklungsfrei entlassene, dreidimensionale Christentum für Japans Zukunftsreligion* und meine: wie interessant ist es doch, diesen gewaltigen Geisteskampf mitzuerleben und wie begeisternd, an ihm auf unserer Seite mitzuhelfen!